

School of Theology at Claremont



1001 1333664



The Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE  
CLAREMONT, CALIFORNIA











**HISTOIRE**  
**DE LA**  
**LITTÉRATURE GRECQUE**  
**CHRÉTIENNE**





COLLECTION D'ÉTUDES ANCIENNES  
publiée sous le patronage de l'ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ

Ref.  
BR  
67  
P8  
V.2

# HISTOIRE

## DE LA

# LITTÉRATURE GRECQUE

# CHRÉTIENNE

DEPUIS LES ORIGINES JUSQU'A LA FIN DU IV<sup>e</sup> SIÈCLE

TOME II  
LE II<sup>e</sup> ET LE III<sup>e</sup> SIÈCLES

PAR

AIMÉ PUECH

*Membre de l'Institut  
Professeur à l'Université de Paris*



PARIS  
SOCIÉTÉ D'ÉDITION « LES BELLES LETTRES »

95, BOULEVARD RASPAIL

1928

Tous droits réservés.

Theology Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California



# LIVRE PREMIER

## LES PÈRES APOSTOLIQUES

COLLÈGE FRANÇAIS  
102

### INTRODUCTION

#### LA LITTÉRATURE CHRÉTIENNE GRECQUE AU II<sup>e</sup> SIÈCLE

Les premiers écrits chrétiens, dont les meilleurs, consacrés par le choix des autorités ecclésiastiques et bientôt considérés comme inspirés, ont formé peu à peu le *Nouveau Testament*, répondaient avant tout à des nécessités pratiques. Les *Évangiles* conservaient le souvenir de la vie du Christ, de sa prédication et de sa passion ; ils étaient l'histoire et ils contenaient la doctrine. Les *Épîtres* authentiques de Paul, celles qui lui ont été attribuées, celles qui portent le nom de Pierre, de Jude, de Jacques, de Jean, avaient pour but de maintenir dans les premières églises la pureté de la foi, d'y entretenir l'esprit que leurs fondateurs avaient voulu leur inspirer, de les aider à résoudre les problèmes pratiques qui se posaient pour elles, à mesure qu'elles se développaient. Les *Actes* et l'*Apocalypse* ont déjà un peu plus d'affinité avec l'œuvre littéraire proprement dite. L'auteur des *Actes* reproduit par certains traits la manière des historiens profanes ; celui de l'*Apocalypse* continue la tradition d'un des genres les

plus caractéristiques de la littérature hébraïque de basse époque et exploite largement ses devanciers. L'un et l'autre livre n'en ont pas moins, tout d'abord, un but pratique.

En principe, la littérature chrétienne gardera toujours ce caractère ; il est impossible qu'elle devienne jamais un jeu ; elle ne peut rien produire qui ne tende à être efficace ; même quand le christianisme, ayant triomphé et se voyant obligé d'organiser la vie intellectuelle tout entière comme la vie morale et la vie religieuse, sera contraint de donner satisfaction aux besoins de l'imagination et à la curiosité scientifique, il restera fidèle à son esprit. Certes, quand sa prise sur l'homme sera devenue assez ancienne et assez forte pour que l'âme ait été entièrement renouvelée, un art chrétien apparaîtra, d'une originalité admirable, et la littérature elle-même fera entendre des accents que les littératures profanes n'avaient pas connus. Mais une longue évolution était nécessaire pour qu'un tel résultat pût se produire. Pendant longtemps, l'art d'écrire, comme les arts plastiques, comme tous les arts, restera suspect à la grande majorité des chrétiens. Ce n'était pas parce qu'ils philosophaient sur la nature de l'art, et se rendaient compte avec une clarté parfaite de l'opposition foncière entre son principe et celui de leur propre foi. C'était plutôt simplement qu'ils le voyaient au service de tout ce qui leur faisait horreur dans la civilisation profane. La littérature, comme la peinture, comme la sculpture, telles qu'ils les connaissaient, ne pouvaient leur apparaître que comme l'école de l'idolâtrie et de l'immoralité. Beaucoup d'entre eux manquaient eux-mêmes de culture ; ils avaient peu de regrets d'en manquer, et, s'ils se sentaient d'ailleurs quelque désir d'en acquérir, ils savaient qu'ils ne pouvaient le faire qu'en allant demander aux grammairiens ou aux rhéteurs un enseignement qui se donnait presque exclusivement par la lecture de ces poèmes où les dieux des païens jouaient un rôle de

premier plan et offraient l'exemple des vices les plus odieux. Leur foi les obligeait à rester hors de la littérature, comme de toute la civilisation profane.

C'était la tendance dominante ; mais il y en avait d'autres qui se sont fait sentir de bonne heure. D'abord tous les chrétiens n'étaient pas sans instruction ; l'étude du *Nouveau Testament* nous l'a déjà montré ; l'auteur des *Actes* n'est pas un ignorant. Ce ne sera sans doute qu'au III<sup>e</sup> siècle, avec les grands docteurs de l'école d'Alexandrie, que l'Église possèdera des lettrés et des savants qui pourront se mesurer avec ceux du paganisme. Mais, dès le second, elle fit déjà certaines recrues précieuses, frottées au moins de littérature et de philosophie. Des hommes que la culture classique avait touchés, ne les eût-elle qu'assez légèrement effleurés, pouvaient la renier, quand ils se convertissaient au christianisme, mais ils ne cessaient pas, pour cela, de conserver en leur esprit le germe qu'elle y avait déposé. D'ailleurs, dès le milieu du second siècle, le christianisme dut se défendre contre ses ennemis et entrer en discussion avec eux. Si opposés que soient les principes admis par deux adversaires, si différents que soit l'idéal que l'un et l'autre se proposent, une discussion n'est possible que s'ils acceptent quelques conventions communes, s'ils consentent à parler le même langage. Les *Apologistes* le constatèrent dès le premier jour ; ils devinrent les agents les plus actifs d'un rapprochement entre le christianisme et la culture classique, et, dès que la communication fut ouverte avec elle, leurs lecteurs ne purent manquer de s'apercevoir, qu'au-delà de tous les vices et de tous les scandales qui leur faisaient horreur dans les écrits des païens, il y avait les trésors accumulés par la sagesse antique. Enfin, l'imagination même des chrétiens les moins lettrés et les plus indifférents à l'art avait ses besoins ; la foi chrétienne fait un appel trop puissant aux forces les plus intimes de l'âme pour qu'en creusant, en avivant les sources les plus cachées de la sensibilité, en dilatant, en affinant, en appro-

fondissant le cœur, elle ne crée pas toutes sortes d'élan, d'aspirations analogues à ceux d'où l'art est né, en tout temps et sous toutes ses formes.

La littérature chrétienne, au <sup>II</sup><sup>e</sup> siècle, porte la marque de toutes ces tendances contradictoires ; elle reste gauche, imparfaite ; mais elle s'annonce riche, féconde ; elle s'essaie en bien des voies, et trouve ses représentants dans des milieux assez divers. Les milieux proprement ecclésiastiques ne produisent d'abord que des œuvres d'instruction et d'édification. Plus librement que les clercs, plus hardiment, des laïques inaugurent la littérature apologétique, et habituent ainsi les chrétiens à entendre le langage de la philosophie. Bientôt, en partie sous leur influence, en partie spontanément, les chefs même de l'Église, les évêques, sentent la nécessité de créer une théologie méthodique, et ils s'appliquent à la développer. Quant aux besoins de l'imagination et du cœur, dans la mesure où les pratiques de la religion ne suffisent pas à les contenter, ce sont surtout des écrits d'origine un peu trouble, évangiles, actes, apocalypses apocryphes qui cherchent, non sans soulever souvent de légitimes scrupules, à leur donner satisfaction.

Le domaine de la littérature chrétienne grecque est déjà fort étendu au <sup>II</sup><sup>e</sup> siècle. On parlait grec dans toutes les régions où le christianisme s'est d'abord répandu : c'était, dans certaines, la langue unique ; dans d'autres, tout au moins, une sorte de langue internationale, à côté des parlers locaux. Il y a donc eu des écrivains chrétiens de langue grecque en Syrie-Palestine, ou en Égypte, comme en Asie-Mineure et dans la Grèce continentale. Mais, en Occident même, les chrétiens se sont recrutés longtemps en majorité parmi les immigrés, venus d'Orient, et les églises se sont servies de la langue grecque. Ce fut le cas de l'Église romaine ; Paul lui écrivait en grec, et c'est encore le grec qui restait sa langue officielle au <sup>II</sup><sup>e</sup> siècle. Le plus ancien écrit chrétien, en langue latine, peut

remonter peut-être à la fin du II<sup>e</sup> siècle ; mais le latin n'a remplacé véritablement le grec dans la littérature comme dans la liturgie qu'au milieu du III<sup>e</sup> siècle (1). Dans la vallée du Rhône, les églises de Lyon et de Vienne ont été fondées par des Asiates ; c'est en grec qu'Irénée a écrit son grand ouvrage contre les hérésies. L'église de Carthage s'est probablement formée dans des conditions analogues, et, quoique l'Afrique soit le premier pays où une littérature chrétienne de langue latine se soit développée, avec une rare vigueur et une admirable originalité, la langue grecque y a été employée aussi à l'origine (2). Tertullien lui-même a encore donné de certains de ses écrits une double rédaction : l'une grecque, l'autre latine (3). Sur les premiers temps de l'Église d'Espagne, tout reste caché dans une profonde obscurité.

(1) Cf. MONCEAUX, *Hist. de la Littérature latine chrétienne*, p. 43.

(2) *Passion des Scillitains, Actes de Perpétue*. Cf. MONCEAUX, *ibid.*, p. 52.

(3) Cf. TERTULLIEN, de *Corona*, 6 ; de *Baptismo*, 15 ; de *Virginibus velandis*, 1.

---

## CHAPITRE PREMIER

### LES DÉBUTS DE LA LITTÉRATURE CATÉCHÉTIQUE ET CANONIQUE. LE SYMBOLE DES APÔTRES LA DOCTRINE DES APÔTRES

*Bibliographie.* — Sur le *Symbole des Apôtres*, voir les textes dans HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*, 3<sup>e</sup> éd., Breslau, 1897. — C.-P. CASPARI, *Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, Christiania, 1866-75. — F. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol.*, Leipzig, 1894-1900

Bibliographie des *Pères Apostoliques* : *Patres ævi apostolici*, éd. J.-B. COTELIER, Paris, 1672 (cf. *infra*) ; reproduit (avec des additions) dans MIGNE, P. G., I, II, V. — *Patres apostolici*, éd. F. X. FUNK, Tübingen, 1901. — *Patrum apostolicorum opera*, éd. O. DE GEBHARDT, A. HARNACK, Th. ZAHN, Leipzig, 1875 (rééditions postérieures). — *The apostolic Fathers*, éd. J.-B. LIGHTFOOT, Londres, 1890. — Collection LEJAY, tomes V, X, XII, avec traduction française et de bonnes introductions. — Dans le *Handbuch zum Neuen Testament*, publié sous la direction de H. LIETZMANN, 4 volumes ont été réservés aux *Pères Apostoliques* : *Didaché*, *Lettres de Clément*, par KNOPF, Tübingen, 1920 ; — *Lettres d'Ignace et de Polycarpe*, par W. BAUER, *ibid* ; — *Lettre de Barnabé*, par M. WINDISCH ; *ibid*. — *Pasteur d'Hermas*, par M. DIBELIUS, *ib.*, 1923. — Pour la langue, cf. REINHOLD, *De græcitate patrum apostolicorum librorumque apocryphorum Novi Testamenti quæstiones grammaticæ*, Halle, 1898. — GOODSPEED, *Index patristicus, sive clavis patrum apostolicorum*, Leipzig, 1907.

Des indications particulières seront données en plus pour chaque écrit.

Un savant français, Cotelier a, le premier, rassemblé dans une édition excellente, en 1672, ceux des écrits chrétiens que l'on peut reporter à la première partie du II<sup>e</sup> siècle, en donnant à leurs auteurs le nom de *Pères de*



l'époque apostolique. Il faut entendre cette appellation en ce sens que ces auteurs, quoique d'une génération postérieure à celle des Apôtres, ont pu connaître encore certains de ceux-ci. Ils représentent donc — puisque Jésus lui-même n'a rien écrit — la seconde génération des témoins par lesquels nous sommes informés des origines chrétiennes. L'édition de Cotelier réunissait : *Barnabé*, *Clément de Rome*, *Hermas*, *Ignace*, *Polycarpe* (1). Après lui, on a pris l'habitude d'adjoindre au même groupe les *Fragments de Papias* et la *Lettre anonyme à Diognète* ; à la fin du siècle dernier, est venu encore s'y ajouter un autre écrit qui fut alors découvert, la *Doctrine des douze Apôtres* (2). Ce groupement a été généralement respecté dans les *Patrologies* ou les *Histoires littéraires*. Il est légitime en tant qu'il rapproche des œuvres qui sont à peu près de même date ; il est factice, parce qu'elles appartiennent à des genres très différents. Nous ne nous sentons aucune obligation de nous y conformer strictement. La *Lettre à Diognète*, par exemple, est, en réalité, une *Apologie*, et nous en traiterons quand nous étudierons les Apologistes. Nous classerons les autres sous diverses rubriques, traitant à part celles qui sont seules à représenter un genre ; rapprochant celles qui ont entre elles une affinité naturelle. Nous étudierons d'abord les origines de la littérature catéchétique et canonique : donner aux fidèles l'instruction élémentaire qui leur était indispensable, poser les règles fondamentales de la discipline ecclésiastique et

(1) *Patres ævi apostolici sive S.S. Patrum, qui temporibus apostolorum floruerunt, Barnabæ, Clementis Rom., Hermæ, Ignatii, Polycarpi opera edita atque inedita, vera et suppositicia, una cum Clementis, Ignatii et Polycarpi actis atque martyriis. Ex mss. codicibus eruit, correxit, versionibusque et notis illustravit J.B. Cotelerius, Parisiis, 1672 ; 2 vol. in-2° ; réédités par J. Clericus, en 1698 et 1724 ; MIGNÉ, P. G., 1, 2, 5.*

(2) Par exemple, l'édition de Funk (2<sup>e</sup> édition) de 1901, comprend : la *Doctrine des douze Apôtres*, les *Épîtres de Barnabé*, de *Clément R.*, d'*Ignace*, de *Polycarpe* avec son martyre, les *fragments de Papias*, de *Quadratus* (qui en fait est aussi un apologiste), des presbytres cités par *Irénée* ; la *Lettre à Diognète*, le *Pasteur d'Hermas*.

organiser la vie des communautés, tels ont été, en effet, les premiers besoins qui devaient susciter un rudiment de littérature.

## LE SYMBOLE DES APÔTRES

Avant tout, la foi devait trouver, pour s'exprimer et être capable de se transmettre, une formule précise. Nous appelons cette formule le *Credo* ou le *Symbole des Apôtres*. A partir du <sup>v</sup>e siècle, en effet, comme en témoigne Rufin d'Aquilée dans son *Commentaire sur le Symbole des Apôtres* (1), il fut admis que la rédaction en était due aux douze Apôtres, qui l'auraient concertée après la Pentecôte, avant de se disperser. Douze articles correspondaient, disait-on, au nombre des Apôtres (2), et chacun de ceux-ci en avait formulé un (3). Cette tradition a régné souverainement jusqu'à la Renaissance ; Laurent Valla, vers le milieu du <sup>xv</sup>e siècle, a été le premier à la contester.

Le texte actuellement usité est en latin ; il apparaît au milieu du <sup>v</sup>e siècle dans la Gaule méridionale, sans qu'on puisse poursuivre plus loin son origine. Il se caractérise, par rapport à celui de Rufin, par quelques additions (la descente aux enfers, la communion des Saints, la vie éternelle). Le texte latin ne doit pas représenter le texte primitif, puisque le grec a été, même en Occident, même à Rome, la première langue officielle du christianisme. Nous en possédons la formule grecque dans une lettre de l'évêque Marcel d'Ancyre au pape Jules I<sup>er</sup>, lettre datée de l'année 341 (4).

(1) MIGNE, *P. L.*, XXI, 337.

(2) AMBROISE, *Explanatio symboli ad initiandos*. MIGNE, *P. L.*, *ib.*, 1159.

(3) SAINT LÉON, *Ep.* XXXI, 4. MIGNE, *P. L.*, LIV, 794.

(4) Voir les textes dans HAHN, p. 1-20.

Mais il n'y a aucun doute que le symbole ne soit beaucoup plus ancien que le iv<sup>e</sup> siècle. En fait, nous pouvons en retrouver les traces de très bonne heure. Nous verrons qu'aucune formule analogue ne se retrouve dans le premier des écrits anciens que nous allons étudier : *la Doctrine des douze Apôtres*. Mais déjà, dans les lettres d'Ignace (*Ép. aux Magn.*, 11, — *aux Tralliens*, 9, — *aux Smyrniotes*, 1), les éléments principaux en apparaissent. On les retrouve chez les premiers Apologistes : à Athènes, chez Aristide (1, 3) ; à Rome, chez Justin (*Apologie*, 1, 13) ; chez Irénée, à Lyon (*Contr. hæc.*, I, 9, 4) ; chez Tertullien, à Carthage (*De præscript. hæretic.*, 13). Le nom qu'emploie Irénée pour désigner cette formule de la foi, que le catéchumène « a reçue par le baptême », est celui de *règle de la vérité* (καὶὼν τῆς ἀληθείας), et Tertullien se sert exactement de la même expression (*regula fidei*). Le nom de *Symbole des Apôtres* semble donc être assez postérieur.

La *règle de la vérité* a eu une histoire qu'il nous est impossible de suivre dans tous ses détails. Il n'est pas vraisemblable qu'elle ait atteint, du premier coup, sa forme absolument définitive ; ni que cette forme ait, à la même date, réussi à s'imposer partout. Mais le besoin d'unité était très grand dans les Églises, et, d'autre part, l'Église romaine a pris très vite, au-dessus de toutes les autres communautés, une place prépondérante. Les travaux de Caspari ont eu pour résultat de montrer qu'en Occident, s'il y a eu, dans les différentes provinces, des rédactions qui se distinguent par certains détails, ces variétés paraissent, en dernière analyse, provenir de la rédaction romaine. L'histoire de la règle de foi en Orient, antérieurement au symbole de Nicée, reste pour nous plus obscure. Kattenbusch, le continuateur de Caspari, a soutenu que la formule romaine avait été la source de toutes les formules orientales, aussi bien que de celles qui ont été adoptées en Occident, ce qui est probablement trop systématique.

Le témoignage de Tertullien ne laisse guère de doute que le symbole romain n'existât dès la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle (1).

Le *Symbole des Apôtres* appartient à l'histoire ecclésiastique plutôt qu'à l'histoire littéraire. Ceux qui l'ont rédigé n'ont eu qu'un seul souci : donner de la foi chrétienne une expression complète, précise et claire, et ils y ont réussi.

### LA DOCTRINE DES APÔTRES

*Bibliographie.* — Outre les ouvrages indiqués dans la bibliographie générale des *Pères Apostoliques*, voir : *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, ἐκ τοῦ ἱεροσολυμιτικοῦ χειρογράφου νῦν πρῶτον ἐκδιδόμενη μετὰ προλεγομένων καὶ σημειώσεων, ὑπὸ Φιλοθέου Βρυεννίου μητροπολίτου Νικομηδίας. Constantinople, 1883 (édition princeps) — ; édition de HARNACK (Leipzig, 1884 ; 2<sup>e</sup> éd. (simple réimpression), 1895 ; — de FUNK, Tübingen, 1887 ; — de SABATIER, Paris, 1885 ; — de JACQUIER, Lyon et Paris, 1891 ; — de MINASI, Rome, 1891 ; — de RENDEL HARRIS (avec facsimilé du manuscrit, et un abondant commentaire), Londres, 1887 ; — de SCHAFF, New-York, 1885 (plusieurs rééditions) ; — fragment sur papyrus de I, 3-4 ; II, 7 ; III, 1-2, dans *Oxyrhynchus Papyri*, XV, n<sup>o</sup> 1782 ; — édition de la version latine par SCHLECHT, Fribourg, 1900 ; 1901 ; — petites éditions commodes dans les collections LIETZMANN, et RAUSCHEN (2).

On avait connu de tout temps l'existence d'un ouvrage ancien portant pour titre : *La Doctrine des Apôtres*. Eusèbe (*H. E.*, III, 25), dans sa classification des écrits du *Nouveau Testament*, le plaçait, après les écrits authentiques, au nombre de ceux qu'il appelle νόθα ou ἀντιλεγόμενα, c'est-à-dire auxquels a fait défaut la consécration canonique. Il le citait, après les *Actes de Paul* et

(1) Cf. notamment *De præscriptione*, 36.

(2) La *Didaché*, aussitôt après sa découverte, a suscité beaucoup trop d'études et a été reproduite dans un trop grand nombre d'éditions pour qu'on puisse donner ici une bibliographie complète. Nos indications sont suffisantes pour qu'avec l'aide des ouvrages cités, celui qui voudra pousser plus loin ses recherches puisse retrouver l'essentiel.

l'*Apocalypse de Pierre*, sur le même rang que l'*Épître de Barnabé* (1). Dans sa *lettre festale* de l'an 367, Athanase le mettait parmi ceux qui, sans avoir été canonisés, sont dignes d'être lus, et l'associait à cinq écrits de l'*Ancien Testament* (*Sagesse de Salomon* ; *Sagesse de Sirach* ; *Esther* ; *Judith* ; *Tobie*), ainsi qu'au *Pasteur* (2). Même mention dans la *Stichométrie* de Nicéphore (3). Nous verrons tout à l'heure que cet ouvrage avait été utilisé, et même cité comme *écriture sainte* par certains docteurs du III<sup>e</sup> siècle. Un évêque grec, Mgr Bryennios, métropolitain de Séres, fit connaître, en 1875, en même temps qu'il publiait le texte grec complet des *Deux Épîtres de Clément* d'après un manuscrit de Constantinople (4), que ce même manuscrit contenait, avec d'autres écrits, la *Doctrine des Douze Apôtres* ; huit ans plus tard, devenu archevêque de Nicomédie, il en éditait le texte. Sa publication excitait aussitôt une très vive et très légitime curiosité ; la *Doctrine* est par elle-même un écrit assez médiocre, mais l'importance historique en est considérable.

Elle comprend trois parties, dont les deux premières sont d'ailleurs étroitement liées : l'une catéchétique, l'autre liturgique, et la troisième disciplinaire. A la considérer dans son ensemble, elle a pour objet de régler, aussi complètement que possible, la vie d'une communauté chrétienne. Elle est pour nous le premier exemplaire de cette littérature *canonique*, qui se développera du III<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècles, en s'adaptant aux progrès des Églises, tout en conservant les mêmes tendances générales, dans des écrits qui porteront des titres légèrement variés, mais

(1) Eusèbe emploie le pluriel : τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδασκαί : *Les Doctrines (ou les Enseignements) des Apôtres*. Peut-être ne vise-t-il pas seulement notre écrit.

(2) Athanase emploie le singulier.

(3) Patriarche de Constantinople, mort en 828. Le chiffre de *stiques* (lignes) indiqué par Nicéphore est de 200, et ne convient ni à l'ouvrage complet, ni à une de ses parties.

(4) Le manuscrit, exécuté par un copiste du nom de Léon, est daté de 1056,



analogues, titres qui viseront à leur conférer une certaine autorité apostolique.

La première partie comprend les trois premiers chapitres ; c'est une instruction morale et religieuse — morale surtout — adressée aux catéchumènes. Cette sorte de catéchisme a pour cadre la distinction des *deux voies*, la voie de *la vie* et la voie de *la mort* ; la description de la première plus développée, remplit les quatre premiers chapitres ; celle de la seconde, le V<sup>e</sup> et le VI<sup>e</sup>. L'auteur commence par formuler, en termes qui rappellent Matthieu (xxii, 37-9), les deux commandements qui résument toute la loi : amour de Dieu, amour du prochain. Puis il en donne une double explication, la première (I, 3-6), prise principalement du *Sermon sur la Montagne* (Mathieu, v) ; la seconde, inspirée du début de l'entretien entre Jésus et le jeune homme qui veut savoir quel est le moyen de gagner la vie éternelle (Mathieu, xix, 16-18) ; elle se continue par une série de conseils dont l'expression est moins textuellement empruntée à l'Écriture et prend enfin la forme d'un petit sermon directement adressé au catéchumène (1), pour l'inciter à éviter la colère, d'où provient le meurtre ; la convoitise, d'où provient la fornication ; la divination par le vol des oiseaux, l'idolâtrie, et toutes les superstitions qui lui font cortège ; le mensonge ; le blasphème. Revenant alors aux conseils positifs, l'auteur exhorte à la douceur, à l'humilité, à la confiance en Dieu ; il demande qu'on respecte ceux qui annoncent la parole de Dieu ; qu'on recherche *tous les jours* la compagnie des Saints ; qu'on évite le schisme ; qu'on soit juste ; qu'on bannisse les hésitations qui naissent du manque de foi ; qu'on soit charitable, et qu'on rachète ses péchés avec les aumônes prises sur le produit du travail manuel ; qu'on élève ses enfants dans la crainte du Seigneur ; qu'on soit bon avec les esclaves qui partagent la foi, comme ceux-ci doivent

(1) L'auteur appelle l'auditeur auquel il s'adresse : *Mon enfant*.



être soumis ; qu'on haïsse l'hypocrisie ; enfin qu'on observe tous les commandements du Seigneur dont on a été instruit, et qu'on *confesse publiquement* ses péchés dans l'assemblée. C'est tout un petit traité des devoirs, qui commence par les devoirs envers soi-même, pour passer ensuite à ceux que nous avons envers les autres et se terminer par quelques préceptes généraux.

La *voie de la mort* est pleine de péchés ; ces péchés sont à peu près ceux qui se sont trouvés énumérés déjà dans les défenses du chapitre II : homicide ; adultère, mauvais désirs, fornication ; vol ; idolâtrie ; magie ; cette énumération remplit le chapitre V. Dans le chapitre VI, l'auteur demande qu'on ne se laisse égarer par aucune influence du droit chemin, tel qu'il vient d'être défini, conformément à la bonne doctrine. Si cependant on ne peut réussir à porter tout entier le joug du Seigneur (1), qu'on fasse au moins ce qu'on peut. Quant aux aliments, qu'on supporte aussi dans la mesure où on le peut la sévérité des règles. Il est un point, cependant, sur lequel il n'y a pas de transaction : il faut s'abstenir absolument des viandes offertes aux idoles — précepte plus rigoureux que celui de Paul sur le même sujet.

La seconde partie commence, au chapitre VII, par la phrase suivante : « Pour le baptême, donnez-le comme il suit, après avoir dit d'abord (à ceux qui vont le recevoir) tout ce qui précède ». L'instruction sur les deux voies est donc, comme nous l'avons dit déjà, celle qui doit servir à préparer les catéchumènes au baptême. Nous avons noté aussi qu'elle a un caractère très simple, presque exclusivement moral, avec aussi peu de théologie que possible. Les traits spécifiquement chrétiens, d'ailleurs toujours très rudimentaires, ne se trouvent guère qu'en un morceau qui va du § 3 du chapitre I au § 1 du chapitre II.

(1) *Ce joug*, c'est manifestement l'ensemble des préceptes énumérés auparavant ; il ne s'agit pas de la *Loi juive*, en son intégrité. Mais nous verrons — et le précepte qui suit sur les aliments le révèle clairement — que l'auteur est encore très pénétré d'esprit juif.

D'autre part, les éléments de cette première partie se retrouvent dans un assez grand nombre d'autres écrits chrétiens : d'abord, avec un ordre moins régulier, dans l'*Épître de Barnabé* (18-20) ; en moins grand nombre dans Hermas (*Pasteur*, Mand. II, 4-6) ; très largement, dans la *Didascalie des Apôtres*, qui date du III<sup>e</sup> siècle ; largement aussi dans la *Constitution apostolique* de la fin du III<sup>e</sup> siècle ; plus tard encore jusque dans le VII<sup>e</sup> livre des *Constitutions apostoliques* (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècle) ; enfin jusque dans une version arabe d'une vie de l'archimandrite Schnoudi (1). Notons encore que le texte, à juger par les variantes considérables qui séparent la version latine du texte grec tel que le porte le manuscrit de Constantinople, par l'addition d'un membre de phrase dans le fragment fourni par un papyrus d'Oxyrhynchus (2), paraît en avoir été assez flottant dans le détail. Le morceau qui a la couleur chrétienne la plus marquée est d'ailleurs aussi bien dans la version latine que dans la plupart des autres témoignages.

Il est donc peu vraisemblable que l'auteur de l'épître dite de Barnabé, ou les autres chez qui fait défaut ce passage caractéristique, aient puisé directement dans la *Doctrine* ; il l'est d'autre part aussi peu, quand on compare les deux textes sans parti pris, que l'auteur de la *Doctrine* ait puisé chez le prétendu *Barnabé*, dont l'*Épître* est la seule, parmi les écrits parallèles, où l'on pourrait être tenté de rechercher sa source. N'est-il pas dès lors bien séduisant de penser, tout au contraire, que le petit catéchisme, qui peut si manifestement se suffire à lui-même, a existé d'abord isolément ? Il n'est même pas impossible qu'il ait d'abord servi aux Juifs pour l'enseignement des prosélytes, et que ce soit l'auteur de la

(1) Mort en 451 ; sa biographie, rédigée primitivement en copte, date de la fin du VII<sup>e</sup> siècle ; texte dans ISELIN : *Texte und Untersuchungen* (XIII, 1).

(2) Cf. pour la comparaison entre le texte du manuscrit et celui du papyrus : MODONA, dans *Bilychnis*, n<sup>o</sup> 92.

*Doctrine* qui lui ait donné le premier le vernis chrétien assez léger dont il est aujourd'hui revêtu (1).

Les deux parties suivantes sont d'un très grand intérêt pour l'histoire du christianisme primitif, mais posent aussi bien des problèmes délicats ; l'une décrit la liturgie chrétienne, telle qu'elle était adoptée à l'époque et dans le milieu auquel appartient l'auteur ; l'autre nous permet, par la précision des préceptes qu'elle contient, d'apercevoir assez exactement la vie intérieure de cette communauté. Prenons d'abord la partie liturgique.

L'auteur énumère les prescriptions auxquelles il faut se conformer pour baptiser : instruction préalable des catéchumènes par le catéchisme des deux voies, emploi de l'eau courante, si l'on en trouve à sa disposition, avec permission cependant de recourir à toute autre en cas de nécessité. Le baptême se reçoit par immersion ; mais, si les conditions ne s'y prêtent point, celui qui le donne peut se contenter de verser trois fois l'eau dont il dispose sur la tête du nouveau chrétien, en prononçant la formule : *au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit*. Le jeûne préalable, pendant un jour ou deux, est ordonné non seulement pour le catéchumène, mais pour le baptisant, et même pour les assistants, s'ils le peuvent. Cette dernière prescription amène l'auteur à formuler la règle générale du jeûne, obligatoire le mercredi et le vendredi (2) ; il donne ensuite la formule de la prière, c'est-à-dire le *Pater*, accompagné d'une doxologie ; cette prière doit être faite trois fois par jour (sans doute à la 3<sup>e</sup>, à la 6<sup>e</sup>, à la 9<sup>e</sup> heures).

Le chapitre IX est particulièrement curieux ; il contient la formule de la prière à prononcer pour l'eucharistie ; d'abord pour la coupe, ensuite pour le pain que l'on rompt. La première formule : « Nous te remercions, père,

(1) L'hypothèse a été proposée d'abord par TAYLOR, *The teaching of the twelve Apostles*, Cambridge, 1886.

(2) Pour se distinguer des Juifs (appelés, par souvenir de l'Évangile, *hypocrites*), qui jeûnent le lundi et le jeudi.

pour la sainte vigne de David, ton enfant, que tu nous as fait connaître par Jésus, ton enfant » est assez mystérieuse pour avoir donné lieu à bien des discussions ; la seconde rend grâces pour la vie et la science (*gnose*) que Dieu nous a fait connaître par Jésus. Elle ajoute : « Comme ce pain rompu, autrefois disséminé sur les montagnes, a été recueilli pour devenir un seul tout, qu'ainsi ton église soit rassemblée des extrémités de la terre dans ton royaume (1). » Il ne s'agit pas seulement du repas pris en commun, de l'*agape*, mais d'une commémoration de la Cène, puisque le chapitre se termine par cette autre prescription : « que personne ne mange et ne boive de votre eucharistie, si ce n'est les baptisés au nom du Seigneur ; car c'est à ce sujet que le Seigneur a dit : « Ne donnez pas ce qui est saint aux chiens » (Cf. *Mathieu*, VII, 6).

*Agape* et eucharistie sont d'ailleurs réunies ; car l'auteur indique ensuite la prière à réciter après « que l'on s'est rassasié », prière dont le caractère très archaïque, très particulier, n'est pas moins remarquable que celui des précédentes. Il est visible d'autre part que, dans le milieu tout au moins où il opère, ces formules qu'il apporte sont nouvelles. Elles ont pour objet de réglementer, de discipliner la liberté antérieure des effusions, qui reste autorisée, ajoute-t-il, pour les actions de grâce des prophètes seuls (x, 7).

La troisième partie commence avec le chapitre XI ; elle nous présente le tableau d'une communauté dont la vie religieuse est encore entretenue, ravivée, par les prédicateurs itinérants qui la traversent, mais qui déjà cependant s'organise de manière à posséder, dans son propre sein, des ministres capables, en même temps qu'ils la gouvernent, d'y remplir aussi, à leur défaut, cet office supérieur. Ces étrangers, dont on ne doit écouter la parole que si elle est conforme à la doctrine reçue, mais qu'il faut

(1) Traduction LAURENT-HEMMER (dans la collection Lejay). Suit une doxologie.

en ce cas, recevoir « comme le Seigneur », sont des *apôtres* ou des *prophètes*. Les premiers, dont la mission est évidemment de fonder des églises nouvelles, non de surveiller les anciennes, ne doivent jamais demeurer dans une de ces dernières plus d'un jour ; deux au plus, en cas d'extrême nécessité ; ils peuvent recevoir leur pain, jamais de l'argent. Mais ce qui caractérise le plus l'état primitif des églises que connaît notre auteur et l'analogie de leur vie religieuse avec celle des communautés pauliniennes, c'est le rôle essentiel qu'y jouent encore les prophètes, « parlant en esprit ». Non qu'il ne faille prendre certaines précautions avec eux, et qu'on ne connaisse déjà des abus. On jugera de la bonne qualité des prophètes à leurs mœurs. On n'admettra pas, par exemple, qu'un prophète, s'il est sincère, commande « une table » — c'est-à-dire, évidemment, demande qu'on institue un repas pour les pauvres — et entende y participer. On ne reconnaît pour sincères que ceux qui mettent en pratique eux-mêmes ce qu'ils enseignent. D'autre part ils ne sont pas tenus d'imposer sans distinction à tous les fidèles ce qu'ils s'imposent à eux-mêmes ; malheureusement la phrase où est faite cette réserve est pour nous, dans sa première partie, une énigme que personne n'a encore déchiffrée (1) et qui risque de rester toujours insoluble. En somme, il n'y a pas de plus sûre marque de la vérité des prophéties que le désintéressement et les bonnes mœurs du prophète ; critérium dont la simplicité indique à quel point le travail dogmatique est encore rudimentaire dans les milieux que connaît l'auteur.

D'autres étrangers peuvent venir, outre les apôtres et les prophètes ; on les recevra tous d'abord, mais on les

(1) Il y est question d'un « *mystère mondain de l'Église* », *μυστήριον κοσμικόν*, et aussi des prophètes anciens, qui ne peuvent être, quoiqu'en dise Harnack, que ceux de l'Ancien Testament. Personne, pas plus Harnack que les autres, n'a réussi à donner une explication même approximative de ce *mystère* ; il doit y avoir là quelque chose de très simple, mais que rien actuellement ne nous permet de deviner.



traitera ensuite selon l'impression qu'on aura de leur vertu ; leur séjour sera toujours bref, de deux ou trois jours seulement. Un chrétien ne doit pas être « un trafiquant du Christ » (ch. xii).

Mais les prophètes, une fois leur bonne qualité reconnue, ont droit à l'entretien. A côté d'eux, il y a de simples *docteurs* (didascales), qui ont le même privilège. S'inspirant de la coutume juive, l'auteur veut qu'on attribue aux uns et aux autres les *prémices* ; car ils sont parmi les chrétiens ce que sont les grands-prêtres parmi les Juifs.

Les derniers conseils sont relatifs, non plus à la conduite à tenir envers les étrangers, mais à la vie intérieure et normale de l'Église : rupture du pain et eucharistie le dimanche, précédées de la confession des fautes et de la réconciliation entre les fidèles qui ont eu un motif de discorde ; choix des *évêques* et des *diacres*, qui doivent être doux, désintéressés, véridiques et éprouvés : « Car ils doivent remplir aussi pour vous l'office de prophètes et de docteurs. » Il ne faut donc pas les dédaigner — remarque qui montre avec évidence la supériorité communément attribuée aux missionnaires sur les ministres résidents. Une brève exhortation morale à se conduire en tout conformément à « l'évangile » est justifiée dans le dernier chapitre par la pensée du dernier jour. Le livre se termine par une petite apocalypse, et on a noté que la phrase par laquelle elle débute (xvi, § 2) est la seule, dans tout ce qui suit le catéchisme des deux voies, dont on retrouve encore l'équivalent dans l'*Épître de Barnabé* (iv, 9) ; ce qui a suggéré l'hypothèse assez naturelle que l'apocalypse du chapitre xvi avait fait primitivement partie, elle aussi, de ce petit catéchisme et lui donnait sa conclusion.

L'intérêt historique de la *Doctrine* l'emporte de beaucoup sur son mérite littéraire. Tout ce que l'on peut dire sur ce dernier point, c'est que l'auteur a le goût de l'ordre et de la clarté ; il compose méthodiquement ; il s'exprime



avec une grande simplicité, mais avec beaucoup de netteté aussi ; la phrase qui est incompréhensible pour nous, parce que nous ignorons ce qu'elle peut viser, n'avait certainement aucun mystère pour ses lecteurs. On peut dire de son style qu'il réalise l'obligation à laquelle doit, selon lui, se conformer toujours la parole chrétienne : *d'être remplie d'effet* (μεμεστωμένως πράξει).

A quelle époque et dans quelle région écrivait-il ? Il semble, au premier abord, que la réponse soit aisée au moins sur le premier point, et le lecteur, qui nous a vus relever si fréquemment les traits *primitifs* de ce petit livre, s'attend sans doute à nous voir aussi affirmer sans hésitation aucune qu'il n'a pu être écrit qu'à une date très ancienne. Cependant quelques considérations d'un autre ordre doivent aussi entrer en compte.

Il faut d'abord examiner sur quelles autorités l'auteur fonde sa foi. Il fait appel à l'*évangile*, et il est clair qu'il connaît au moins un *Évangile* ; cet évangile ressemble beaucoup à notre *Mathieu* ; une fois au moins cependant, une expression rappelle *Luc*. On a cru retrouver dans d'autres passages certains échos de saint Paul ; mais il est vraisemblable que s'il avait eu en mains le recueil des *Épîtres* de l'apôtre, tel qu'il est entré dans le Canon, il aurait trouvé tant de choses utiles à prendre, pour son objet, principalement dans les *Épîtres aux Corinthiens* et dans les *Pastorales*, qu'il ne se serait pas borné à quelques allusions obscures. Il ne semble pas non plus connaître le *IV<sup>e</sup> Évangile* ; mais on a pu noter justement que quelques-unes des expressions qu'il emploie dans ses formules de prières ont de l'analogie avec certaines expressions johanniques. Ainsi, sans nous obliger à avancer beaucoup la date, la documentation de l'auteur, qui suppose au moins la connaissance d'un évangile écrit, ne nous permet guère de la ramener aussi loin que Sabatier, qui pensait au commencement de la seconde moitié du 1<sup>er</sup> siècle.

Mais il faut surtout penser que l'évolution des églises chrétiennes ne s'est pas accomplie, dans toutes les ré-

gions, avec une régularité absolue. Il y a eu des provinces écartées, inaccessibles longtemps au progrès, où ont subsisté des communautés retardataires. Là où s'est développé le plus tôt l'épiscopat monarchique — dans l'Asie proprement dite et à Rome — l'importance des prophètes et des docteurs itinérants n'a pu se maintenir intacte aussi longtemps qu'elle l'a pu peut-être ailleurs. A en juger par la satire de Lucien dans sa *Vie de Pérégrinus* (qui date de 165 environ), ces missionnaires ont subsisté au moins jusque vers le milieu du <sup>11</sup><sup>e</sup> siècle, et de son temps précisément quelques chevaliers d'industrie ont su se faufiler parmi eux pour exploiter la candeur des fidèles. Mais cela ne veut pas dire que de pareils abus n'aient pas pu se produire antérieurement, et ce qui domine encore dans la *Doctrine*, c'est le respect dont ces personnages méritent d'être entourés, plutôt que la défiance dont on ne doit pas se départir quand on en voit arriver d'inconnus. Si l'on veut se soumettre aux exigences de ces données diverses, on sera amené à conclure que la *Doctrine* ne peut être antérieure aux dernières années du <sup>1</sup><sup>er</sup> siècle, ni postérieure de beaucoup aux premières du <sup>11</sup><sup>e</sup>.

Il y a moins d'indices significatifs pour le milieu que pour le temps, une fois du moins qu'on a exclu l'Eglise romaine, les Eglises grecques, et celles de la province romaine d'Asie. Un écrit aussi singulier ne peut provenir que d'une communauté qui nous soit beaucoup moins bien connue que celles-là. On a pensé à l'Egypte parce que ce sont les Alexandrins qui nous fournissent les plus anciens témoignages de son existence et qui lui accordent le plus grand crédit. On a pensé aussi à la Syrie-Palestine, et il semble que cette hypothèse explique mieux que l'autre ce qu'il a d'archaïque, ce qui reste encore en lui d'esprit juif. Non que l'auteur soit le moins du monde un ébionite ou un judaïsant. Son livre, auquel le manuscrit donne deux titres, le titre simplifié de : *Doctrine des douze Apôtres*, et le titre plus précis de *Doctrine du Seigneur*

par le moyen des douze Apôtres pour les nations, ne vise, en tout cas, pas uniquement des chrétiens d'origine juive, et dont la tendance serait de se soumettre encore le plus possible au joug de la Loi. Mais ces communautés de Syrie-Palestine, d'où le christianisme a essaimé, sont précisément celles qui, après s'être épuisées en envoyant les meilleurs de leurs fils à la conquête du monde, sont restées ensuite les plus immobiles, à l'écart des progrès rapides qui s'accomplissaient en Asie, en Grèce, en Italie, bientôt en Afrique. Sans que l'on puisse rien affirmer, on soupçonne au moins que l'origine syro-palestinienne est la plus probable.

La *Doctrine*, qui devait tomber presque nécessairement dans l'oubli à mesure que le progrès des temps modifiait les conditions auxquelles son enseignement répond et que paraissaient de nouveaux codes mieux adaptés aux conditions nouvelles, a conservé encore un assez grand crédit, au III<sup>e</sup> siècle, dans le milieu alexandrin : Clément, dans son I<sup>er</sup> *Stromate* (1), fait allusion au § 5 du chapitre III, qu'il cite comme *Écriture*.

---

(1) Cf. xx, p. 64, ligne 13 (STÆHLIN). On trouvera dans les principales éditions indiquées les autres témoignages au complet.

## CHAPITRE II

### LES ÉPÎTRES

#### 1<sup>o</sup> L'ÉPÎTRE DE BARNABÉ

*Bibliographie* : Outre les éditions générales des *Pères apostoliques*, cf. pour le texte, HEER, *Die versio latina des Barnabasbriefes und ihr Verhältniss zur altlateinischen Bibel erstmals untersucht, nebst Ausgabe und Glossar des griechischen und lateinischen Textes*, Freiburg in Brisgau, 1908. — Pour l'interprétation et la date : F. X. FUNK, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1899 ; — HARNACK, *Chronologie*, I, p. 410 ; — LADEUZE, l'*Épître de Barnabé*, *Revue d'hist. ecclés.* 1900 ; — H. VEIL, dans les *Neutestamentliche Apokryphen*, de HENNECKE, Tübingen, 1904 ; — WREDE, *Das literarische Rätsel des Hebræerbrieves, mit einem Anhang über den literarischen Charakter des Barnabasbriefes*, Göttingen, 1906 ; — D'HERBIGNY, dans *Recherches de Science religieuse*, 1910 ; — PH. HÆUSER, *Der Barnabasbrief, neu untersucht und neu erklärt*, Paderborn, 1912.

Les *Épîtres* de Paul avaient montré tout ce que la forme épistolaire pouvait mettre de moyens précieux à la disposition des apôtres et des docteurs. Elles ont inauguré un genre littéraire qui est resté peut-être le plus riche et le plus florissant de tous, jusqu'au jour où d'autres sortes de relations se sont créées entre les églises, par l'institution des synodes et des conciles. Plusieurs des écrits que contient le recueil des *Pères apostoliques* appartiennent à ce genre.

C'est tout d'abord l'*Épître* dite de *Barnabé*, qui présente, comme nous l'avons vu, dans une de ses parties, une relation étroite avec la *Doctrine des douze Apôtres*. Longtemps elle n'avait été connue que partiellement

dans son texte grec et c'est en complétant celui-ci au moyen de l'ancienne version latine que l'avaient donnée les éditions antérieures à notre siècle : celle d'Usher (Oxford, 1642), qui fut d'ailleurs détruite par un incendie ; celle du bénédictin H. Ménard, publiée après sa mort par Luc d'Achery (1645) ; celle de Cotelier (1672), etc. En 1859, Tischendorf en découvrit le texte grec intégral dans le célèbre manuscrit *Sinaïticus*, où, avec le *Pasteur* d'Hermas, elle fait suite au *Nouveau Testament* ; en 1875, Mgr Bryennios le trouva, à son tour, dans le manuscrit grâce auquel il nous a rendu la *Didaché* (1).

La place qu'occupe l'*Épître* dans le *Sinaïticus* indique déjà suffisamment le crédit dont elle a joui, dans l'antiquité chrétienne ; elle est un de ces écrits qui ont longtemps rôdé, si l'on ose dire, autour du Canon. Clément d'Alexandrie la cite plusieurs fois (2) ; Origène la connaît, et a cru qu'elle avait été également connue de Celse (3). Eusèbe et Jérôme (4), qui la placent parmi les apocryphes, la considèrent cependant comme utile ; tandis qu'Athanase cesse d'en faire mention parmi les ouvrages édifiants.

L'*Épître* est d'un écrivain assez malhabile, qui s'exprime avec beaucoup de gaucherie, dans des phrases lourdes et traînantes. Il affecte aussi de prendre un ton d'humble fraternité ; il répète volontiers qu'il entend

(1) Outre ces deux manuscrits, qui donnent le texte complet, on en a d'autres où manque le début, et qui, selon FUNK, dérivent tous d'un *Vaticanus* (le n° 859). Les trois familles du texte grec ainsi établies et la version latine présentent des variantes assez nombreuses. HILGENFELD, qui, après la découverte de Bryennios, a le premier publié le texte grec complet dans la 2<sup>e</sup> édition de son *Novum Testamentum extra canonem receptum*, a suivi surtout le manuscrit de Bryennios ; von Gebhardt préfère le *Sinaïticus* ; Funk donne un texte éclectique.

(2) *Stromate* II, 6, 31 ; 7, 35, etc. ; il traitait aussi de l'*Épître* dans les *Hypotyposes*.

(3) Il la cite, sans la nommer, in *Epist. ad Rom.* I, 24, et comme *Écriture*. Dans le *contre Celse* (I, 63), il pense que Celse a pris au § 9 du ch. V, ce qu'il dit des apôtres.

(4) Eusèbe, H. E., VI 13, 14 ; Jérôme, *De viris ill.* 6.



parler à ceux à qui il s'adresse, non comme un docteur, mais comme l'un d'entre eux. Mais il est un docteur ; il le sait, et il se fait une haute idée de la tâche qu'il assume : « Pensant que si je m'applique à vous faire part de ce que j'ai reçu, avoir ainsi contribué à votre vie spirituelle me vaudra une récompense, j'ai entrepris de vous envoyer cette courte missive, afin qu'avec la foi que vous avez, vous ayez aussi, en la perfection, la science (1). »

La lettre, si médiocre qu'elle soit au point de vue littéraire, a en effet une réelle originalité. Elle a sa place à part, dans l'histoire des tentatives auxquelles le christianisme primitif s'est risqué, avant de prendre à l'égard de l'*Ancien Testament* une attitude définitive. Cette place est intermédiaire entre celles qu'occupent l'*Épître aux Hébreux* et les *Antithèses* de Marcion. Le pseudo-Barnabé va plus loin que le pseudo-Paul de l'*Épître aux Hébreux*, mais se garde de tomber dans l'hérésie flagrante où se précipitera Marcion. Il donne de la *Loi* une interprétation allégorique, comme le faisait déjà le premier, comme le faisait souvent même, avant lui, saint Paul, et il n'admet que cette interprétation. Il ne lui conserve aucune valeur transitoire ; il se refuse à reconnaître, qu'aujourd'hui dépassée, elle ait été, à son heure, bonne et nécessaire. La loi veut des sacrifices, des holocaustes, des offrandes, et tout cela a été déjà condamné par les prophètes, dont les avis nous ont prévenus contre le danger que nous courrions, si nous allions nous affilier à elle, ce qui serait aller se briser contre un écueil (III, 6). Il n'est pas vrai que l'*Alliance* soit le bien des juifs et le nôtre : « Il est nôtre, oui, mais eux l'ont perdu pour toujours après que Moïse l'eut reçu » ; ils l'ont perdu en se tournant vers l'idolâtrie. Quant à nous, nous sommes les élus du Sauveur, qui, par sa mort, nous a remis nos péchés, et à qui nous devons une immense reconnaissance pour « nous avoir fait comprendre le passé, nous

(1) I. 5. L'auteur emploie le terme de *gnose*, sans lui attribuer d'ailleurs la valeur qu'il aura bientôt.



avoir instruits dans le présent, et avoir fait que nous ne sommes pas sans clartés sur l'avenir » (iv, 3). Comment a-t-il fait connaître qu'il était le fils de Dieu ? Précisément en choisissant ses Apôtres, qui, par rapport à la Loi, avaient comblé la mesure du péché (1), et en montrant ainsi qu'il est venu appeler les *pêcheurs*, et non pas les justes (v, 9).

Conformément à ces principes, à grand renfort de citations, faites non pas d'après le texte hébreu, mais d'après la version des *Septante*, et fort librement utilisées, l'auteur entreprend ensuite de tirer des applications de son exégèse allégorique. Sa méthode le conduit souvent aux résultats les plus singuliers, et il suffira d'en donner un ou deux exemples. Une fois cette méthode admise, on comprend aisément que le bouc émissaire du *Lévitique* (xvi, 7, 9) soit considéré comme la figure de Jésus ; mais cela ne suffit point ; il faut que tous les détails de la cérémonie soient significatifs. Pourquoi celui qui emmène le bouc vers le désert lui enlève-t-il le morceau de laine rouge dont on l'a coiffé, pour le déposer sur un buisson de ronces ? « Quiconque veut enlever la laine écarlate, doit se donner bien du mal, à cause des épines redoutables, et ne peut s'en rendre maître qu'en étant fort éprouvé. Ainsi ceux qui prétendent me voir, dit Jésus, et parvenir à mon royaume, doivent m'obtenir par la souffrance et l'épreuve » (vii, 11). De même, pourquoi, après le sacrifice de la vache rousse dont il est question dans les *Nombres* (xix), enroule-t-on aussi autour d'un bois de la laine rouge ? « Parce que la royauté de Jésus repose sur un bois (celui de la croix), et que ceux qui espèrent en lui vivront éternellement » (viii, 6). Après cela, quelle difficulté à professer, comme l'ont admis, après notre auteur, Clément d'Alexandrie et bien d'autres, que les 318 serviteurs d'Abraham désignent Jésus et sa croix ? (ix, 7-8).

(1) C'est le texte dont Celse avait abusé, selon Origène.

Toutes ces interprétations remplissent les seize premiers chapitres. Au xvii<sup>e</sup>, l'auteur se félicite de les avoir exposées de son mieux, avec simplicité, et exprime l'espoir « de n'avoir rien omis de ce qui peut contribuer au salut ». Il juge qu'il était plus utile d'expliquer les prophéties anciennes qu'il ne l'eût été de parler à ses lecteurs du présent et de l'avenir, « incompréhensibles parce qu'ils sont enveloppés de paraboles ». Puis, par la plus élémentaire des transitions, il déclare, au début du chapitre xviii, qu'il va « passer à une autre science et à un autre enseignement ». Il expose alors la doctrine des *deux voies*, avec moins d'ordre que l'auteur de la *Didaché*, et en substituant aux dénominations de *voies de la vie et de la mort* celles de *voies de la lumière et des ténèbres*. Une courte exhortation, assez touchante parce qu'on y sent une grande sincérité et comme un accent d'apôtre, termine l'*Épître* (ch. xxi).

Le pseudo-Barnabé ne donne lui-même aucune indication sur le milieu où il vit ni sur le public auquel il s'adresse (1). Sa connaissance assez approfondie de la *Bible*, quoiqu'elle provienne seulement des *Septante* et ne soit pas non plus exempte d'erreurs, peut faire penser

(1) Sa lettre prend, comme les grandes *Épîtres* de saint Paul, le tour d'un traité dogmatique ; mais le début ne laisse pas de doute qu'elle ne soit d'abord adressée à une église ou à un groupe d'églises qu'il connaît bien et où il exerce un ministère. Notons de plus à ce propos que le § 4 du ch. i : πεπεισμένος οὖν τοῦτο καὶ συνειδώς ἑμαυτῷ, ὅτι ἐν ὑμῖν λαλήσας πολλὰ ἐπίσταμαι, ὅτι ἐμοὶ συνώδευσεν ἐν ὁδῷ διακισύνης κύριος, καὶ πάντως ἀναγκάζομαι κλῆν εἰς τοῦτο, ἀγαπᾶν ὑμᾶς ὑπὲρ τὴν ψυχὴν μου, ὅτι μεγάλη πίστις τῆς ἀγάπης ἐγκατοικεῖ ἐν ὑμῖν ἐν ἐλπίδι ζωῆς αὐτοῦ est généralement mal compris. Il faut évidemment rapporter πολλὰ à λαλήσας, non à ἐπίσταμαι, et traduire, non pas comme Laurent-Hemmer dans la collection Lejay : « ayant déjà conversé parmi vous, j'ai la persuasion, l'intime conscience de savoir encore beaucoup de choses ; car le Seigneur, etc. » — sens emprunté probablement à Veil (dans le recueil d'Hennecke) — mais « ayant souvent parlé parmi vous, je sais que le Seigneur m'a accompagné sur la voie de la justice » ; ce qui ne laisse aucun doute que l'auteur connaît familièrement ses auditeurs. La phrase n'est pas finie à αὐτοῦ ; elle se continue avec λογισάμενος οὖν, qui reprend πεπεισμένος, trop éloigné.

à un chrétien d'origine juive ; mais la phrase finale du chapitre III (6) donne une impression toute contraire. L'analogie de ses procédés d'exégèse avec ceux de l'auteur de l'*Épître aux Hébreux* et de Philon, évoque le souvenir d'Alexandrie. Il n'y a là, cependant, rien de plus que des probabilités. Le chapitre IV et le chapitre XVI devraient permettre des conclusions plus précises sur la date ; ils sont malheureusement très obscurs, et, à donner de l'un et de l'autre l'interprétation qui semble, au premier abord, la plus naturelle, on risque de les mettre en contradiction flagrante ; en sorte qu'on ne réussit guère à se prononcer pour la seconde moitié du I<sup>er</sup> siècle ou la première du II<sup>e</sup>, qu'en sacrifiant les données de l'un des deux.

Au chapitre IV, l'auteur fait d'abord une allusion, assez inexacte, au livre d'*Hénoch*, et continue par des citations, libres aussi, de celui de *Daniel* : « Le scandale final approche, le scandale dont parle l'Écriture, comme dit Hénoch (1). Car le maître a abrégé les temps et les jours, pour que son aîné se hâte et parvienne à son héritage. Voici ce que dit le prophète : « Dix royautes se succéderont sur la terre, et ensuite se lèvera un petit roi, qui en humiliera trois d'un coup (2). » Semblablement, sur le même sujet, Daniel dit : « Et je vis la quatrième bête, la mauvaise, la forte, celle qui est plus redoutable que toutes les bêtes de la mer, et comment d'elle dix cornes poussèrent, et d'elles, comme un rejeton, une petite corne, et comment elle humilia d'un coup trois des grandes cornes (3). » Vous devez donc comprendre. »

Assurément, ces derniers mots montrent que l'auteur

(1) Il se peut que, comme on le pense, ce soit au ch. LXXXIX d'*Hénoch* que veuille nous reporter Barnabé ; mais le chapitre ne contient rien de pareil à la phrase qu'il a l'air de citer.

(2) *Daniel* ne contient pas (VII, 24) les mots ὁ φ' ἐν que j'ai rendus par *d'un coup* ni l'épithète *petit*. De plus, il est notable que l'auteur parle, pour la première citation, du *prophète*, pour la seconde, de *Daniel* et semble ignorer que la source est la même dans les deux cas.

(3) *Daniel*, VII, 7, 8 ; librement reproduit.

a derrière la tête une explication précise, et même qu'il ne croit pas très difficile qu'on la devine. Mais de quel artifice usait-il pour interpréter Daniel ? nous l'ignorons. Nous comprenons seulement que, si celui qui fait le premier une prophétie, qu'elle soit faite *ex eventu* ou qu'elle soit imaginée en vue d'un avenir pressenti, peut accommoder assez exactement ses images à l'idée qu'il veut suggérer, ceux qui viennent après lui sont, au contraire, toujours condamnés, s'ils n'ont plus le mot et appliquent ladite prophétie à une série d'événements en vue desquels elle n'a pas été concertée, à user de subtilités et d'arbitraire. On n'a pu, en effet, proposer aucune solution qui réponde à la fois aux données du problème et à celles de l'histoire. L'onzième empereur serait, si l'on compte exactement, Domitien ; on ne peut dire de lui qu'il ait d'un coup humilié trois autres empereurs. Si on veut se conformer fidèlement à cette dernière donnée, on ne trouve que Vespasien, successeur de Galba, d'Othon et de Vitellius, qui se sont disputés l'empire, et Vespasien ne serait onzième sur la liste impériale que si on y faisait entrer non seulement César, qui n'a jamais porté le titre d'empereur, mais Antoine, qui a bien moins de droit encore à y prétendre. Si l'on croit l'écrit contemporain d'Hadrien (1) — comme d'autres arguments le recommandent — il faut encore bien plus subtiliser pour faire d'Hadrien celui qui a humilié trois souverains, aussi bien que pour faire du quatorzième empereur l'onzième.

Il est donc nécessaire, puisque le pseudo-Barnabé n'a rien dit qui puisse nous mettre sur la voie, de renoncer à

(1) Voir dans l'édition de la collection Lejay, page LXXXIII. Pour Nerva, que Renan considère comme le petit roi, cf. *Les Évangiles*, p. 374. Toutes les difficultés ont été admirablement passées en revue dans le chapitre consacré par Harnack à l'*Épître* dans sa *Chronologie*, p. 418 et suivantes. Non seulement le texte ne nous permet pas d'entrevoir de quels artifices pouvait user l'auteur pour interpréter la prophétie ; mais il laisse incertain même s'il la considère comme déjà réalisée ou comme encore à réaliser.

tirer du chapitre iv l'explication qu'il pourrait, qu'il devrait nous fournir. Passons au chapitre xvi.

Il est relatif au temple, qui n'a pour le pseudo-Barnabé aucune valeur, pas plus que la circoncision, que le sabbat, que les autres institutions juives, quelles qu'elles soient. « C'est presque comme les païens », dit-il, « qu'ils (1) l'ont consacré dans le temple. » Un texte d'Isaïe (LXVI, 1) suffit à prouver que Dieu ne se laisse pas enclore dans un sanctuaire. Un autre texte du même prophète est cité immédiatement après, et est l'occasion d'un commentaire très intéressant.

Isaïe a dit : « Voyez, ceux qui ont détruit ce temple le rebâtiront eux mêmes » (XLIX, 17). Cela est en train d'arriver (2). Parce que les Juifs ont fait la guerre, le temple a été détruit par leurs ennemis ; maintenant les serviteurs mêmes de leurs ennemis (3) vont le rebâtir. » L'auteur continue en prouvant, par un texte d'*Hénoch* cité comme *Écriture* (LXXXIX, 56, 66, 67), que la ruine du temple, celle de Jérusalem, celle du peuple juif ont été prédites pour la fin des jours. Il se demande alors si le temple existe encore. Il existe ; car il sera édifié à la fin de la grande semaine (IX, 24-27), au dire de *Daniel*, si c'est bien *Daniel* que vise l'auteur ; la citation, si c'en est une, est très libre. Conformément à l'exégèse allégorique du pseudo-Barnabé, le temple véritable n'est pas autre chose, en effet, que le cœur pur des chrétiens, où Dieu vient résider.

La fin de ce développement n'a besoin d'aucun commentaire ; elle montre que le chapitre xvi entre sans dif-

(1) C'est-à-dire : les Juifs ont consacré le temple à Dieu.

(2) Le mot *γίvetai* est donné par le *Vaticanus*, chef de file des manuscrits acéphales, et par la *version latine* ; il manque dans les deux manuscrits de Bryennios et de Tischendorf.

(3) Tel est le texte du manuscrit de Bryennios, du *Vaticanus* et de l'ancienne *version latine*. Le *Sinaiticus* ajoute après *αὐτοί* un *καί*, qui donne le sens suivant : eux-mêmes (les Juifs, et les serviteurs de leurs ennemis).



ficulté dans le plan général de l'*Épître* ; l'objet en est de substituer à l'interprétation littérale de tout ce que l'*Ancien Testament* nous apprend sur le temple, une interprétation spirituelle. Mais est-ce déjà le sens de la seconde citation d'Isaïe et du verset 4 qui l'explique ? Pour l'admettre, avec Renan, avec Funk, on est obligé d'entendre que par les mots οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται l'auteur a voulu désigner les chrétiens. C'est ce qu'on n'aurait jamais dû soutenir. Ces mots ne peuvent pas signifier des *sujets des empereurs romains* ; le signifieraient-ils, il faudrait encore, pour que ces sujets fussent seulement les *chrétiens*, que le contexte facilitât au moins en quelque mesure une interprétation qui n'est rien moins que naturelle. Les *serviteurs des ennemis* des Juifs ne sauraient être que des ouvriers, des manœuvres, au service des Romains, et chargés par eux de rebâtir le temple, c'est-à-dire l'édifice matériel, non le sanctuaire invisible que Dieu trouve dans les âmes. Il faut donc reconnaître que l'auteur écrit, non seulement après la destruction de Jérusalem par Titus en 70, mais assez longtemps après, au moment où Hadrien fit bâtir sur les ruines de la ville sainte la ville païenne d'*Ælia Capitolina*, et, dans cette ville, un temple de Jupiter Capitolin (1). L'*Épître* serait alors de 130 ; je suis, sur ce point, entièrement d'accord avec la démonstration de Harnack, dans sa *Chronologie*.

Le commencement du 1<sup>er</sup> siècle convient d'ailleurs assez bien au caractère doctrinal de l'*Épître* ; la christologie en est déjà très développée ; l'auteur connaît au moins l'*Évangile de Mathieu* et le cite même, semble-t-il,

(1) Au cas où la leçon du *Sinaiticus* serait primitive, on devrait avancer la date d'une douzaine d'années ; il s'agirait alors d'une reconstruction du temple *juif*, qu'Hadrien, dont les dispositions pour les Juifs furent clémentes au début de son règne, aurait autorisée un moment, mais qui ne fut pas accomplie en fait, les sentiments de l'empereur ayant bientôt complètement changé. Les témoignages qu'on peut retrouver ailleurs de cette tentative de reconstruction sont d'ailleurs très douteux.



comme *Écriture* (iv, 11) (1) ; s'il combat chez les chrétiens les tendances judaïsantes, il ne vise pas directement les Juifs dans sa polémique ; son intention est seulement d'empêcher les chrétiens de se laisser aller, par une interprétation littérale de l'*Ancien Testament*, à s'égarer « comme ces gens-là » (2) ; de ravir « à ces gens-là », pour en faire l'apanage exclusif des chrétiens, cet *Ancien Testament* qui ne s'adresse qu'à eux et dont ils ont seuls l'intelligence.

## 2<sup>o</sup> L'ÉPÎTRE DE CLÉMENT ROMAIN AUX CORINTHIENS

Pour l'identification et la biographie de Clément, cf. LIGHFOOT, *The Apostolic Fathers* I. (Londres, 1890). — L. DUCHESNE, *Le Liber Pontificalis*. — FUNK, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, I (Paderborn, 1897). — HARNACK, *Chronologie*. — Facsimilé du *Codex Alexandrinus*, Londres, 1879-1880 (la partie du manuscrit qui contient l'*Épître de Clément* est dans le volume IV). — 1<sup>re</sup> édition, où les lacunes du *Codex Alexandrinus* sont complétées, avec l'aide du *Codex Hierosolymitanus*, par Ph. BRYENNIOUS, Constantinople, 1875. — Les leçons de la traduction syriaque sont données par LIGHTFOOT (cf. *supra*) ; et par BENSLEY-KENNETT (Londres, 1899). — Ancienne traduction latine publiée par dom G. MORIN, Maredsous, 1894 (*Anecdota Maredsolana*, II). — Sur les deux traductions coptes, cf. C. SCHMIDT, *Der erste Klemensbrief in althoptischer Uebersetzung*, Leipzig, 1908 ; F. RIESCH, *Bruchstücke des ersten Klemensbriefs nach dem ackmémischen Papyrus der Strassburger Universität*, Strasbourg, 1917. — Outre les éditions générales des *Pères Apostoliques*, cf. R. KNOPF dans T. U. xx, 1. — Parmi les études sur la lettre, il faut citer : G. COURTOIS, *l'Épître de Clément de Rome*, Montauban, 1894. — STAHL, *Patristische Untersuchungen*, I. Leipzig, 1901. — WEHOFER, *Untersuchungen zur christlichen Epistolographie*, Wien, 1901. — HARNACK, *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1909. — Pour la prière finale, VON DER GOLTZ, *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, Leipzig, 1901. — H. SCHERMANN, *Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im ersten Klemensbrief* dans T. U., XXXIV, 26, 1900.

(1) Ajoutons que la manière dont l'auteur parle des apôtres indique qu'il n'est pas de leur génération.

(2) Ἐξείνοι, tel est le terme dédaigneux dont il se sert habituellement pour désigner les Juifs.

L'Épître de Clément est, avec les Épîtres d'Ignace (dans leur texte authentique), l'œuvre littéraire la plus remarquable qui figure dans le recueil des *Pères apostoliques* ; son intérêt historique n'est pas moins grand que son mérite propre. Elle a sa place dans le célèbre *Codex Alexandrinus* du British Museum, où elle fait suite au *Nouveau Testament* ; ce manuscrit a malheureusement des lacunes graves (LVIII, 6 ; LXIII, 4) ; elle est au complet dans le non moins célèbre manuscrit de Bryennios (1) ; l'ancienne traduction latine, la version syriaque, la version copte contribuent à montrer de quelle popularité elle a joui.

La lettre se présente comme adressée par l'Église de Rome à l'Église de Corinthe, ce qui prouve qu'à la date où elle a été écrite, malgré les progrès de la hiérarchie, l'Église « n'a pas encore transmis tous ses pouvoirs à un chef, à l'évêque ; elle continue à représenter la véritable unité spirituelle. Mais, bien qu'anonyme, la lettre suppose un rédacteur ; ce rédacteur, selon la tradition que suivent, dans le titre qu'ils lui donnent, un manuscrit grec, la version latine et la version syriaque, est saint Clément. Nous savons par Eusèbe (2) que, vers 180 au plus tard, Hégésippe s'exprimait de même. Vers le même moment, un peu plus tôt même peut-être, l'évêque de Corinthe Denys, écrivant au pape Soter (166-175 environ), lui disait : « Nous avons célébré aujourd'hui le saint jour du dimanche, et nous avons lu votre lettre ; nous continuerons toujours de la lire, comme un avertissement, ainsi que celle que Clément nous a précédemment écrite ». Ces témoignages, auxquels on pourrait en joindre d'autres, sont suffisamment expressifs, par leur précision et par leur date.

(1) C'est le manuscrit qui nous a rendu la *Didaché*. Bryennios le trouva à Constantinople et on l'appela d'abord le *Constantinopolitanus* (C) ; mais comme il a été depuis restitué à la bibliothèque du patriarchat grec de Jérusalem, d'où il provenait, on lui a donné le nom d'*Hierosolymitanus* (H.).

(2) *H. E.* IV, 22, I.

Quel est ce Clément ? Il ne peut y avoir aucun doute non plus que ce ne soit celui qui a été évêque de Rome, le quatrième selon la liste d'Irénée (1) : Pierre, Lin, Anaclet, Clément. La tradition dont témoignent Tertullien (*De præscriptione* xxxii, 2), et Jérôme (*Adv. Jovin.* i, 12; *Comm. in Is.*, lii, 13) fait au contraire de lui le successeur direct de saint Pierre ; une troisième opinion, représentée par le *catalogue libérien* de 354 et saint Augustin (*Epist.* liii, 2), le place au troisième rang, après Pierre et Lin. Nous ne pouvons entrer dans les discussions auxquelles ces témoignages contradictoires ont donné lieu. Bornons-nous à dire que celui d'Irénée paraît le plus sûr, et qu'il s'accorde mieux avec la date probable qu'il faut attribuer à l'*Épître*.

Clément était-il le même personnage que le compagnon de saint Paul nommé dans l'*Épître aux Philippéens* (iv, 3) ? Saint Irénée pense tout au moins qu'il « avait vu les bienheureux apôtres et avait conversé avec eux ». L'auteur de notre *Épître* a la plus grande vénération pour les apôtres ; mais il ne s'exprime nulle part formellement en homme qui les a connus. Le nom de Clément était très commun. Nous n'avons aucun droit d'affirmer que l'évêque fût le célèbre cousin de Domitien, le consul Flavius Clemens, exécuté en 95/96 pour crime de judaïsme (2) ; qualifié par Suétone (3) d'homme « extrêmement méprisé pour son inertie » ; et, selon une opinion assez commune chez les modernes, converti au christianisme plutôt qu'au judaïsme. Lorsque s'est développée la légende dont s'inspirent les *Homélies* et les *Reconnaisances clémentines*, on admit, il est vrai, que Clément avait une parenté avec la famille des Césars, et on lui attribua une généalogie d'ailleurs aussi fictive que les aventures romanesques dont on composa sa vie.

L'évêque Clément a-t-il subi le martyre ? Les plus

(1) *Adv. H.*, iii, 3, 3.

(2) Dion Cassius, lxxii, 13.

(3) *Domitien*, 5.

anciens témoins qui nous parlent de lui — par exemple saint Irénée — n'en disent rien. C'est au iv<sup>e</sup> siècle seulement que furent rédigés des *Actes* de ce martyr, actes manifestement légendaires. A la même époque, ni Eusèbe (*H. E.*, III, 34) ni saint Jérôme (*De vir. ill.*, 15) ne paraissent le connaître.

Peut-être Clément n'a-t-il été qu'un affranchi de la famille Flavien, comme l'a pensé Lightfoot. Le mieux est d'ailleurs d'avouer que nous connaissons seulement sa personnalité intellectuelle et morale, qui se révèle très complètement et très clairement dans sa *Lettre*. Le seul point important serait de savoir s'il était d'origine juive ou païenne. C'est seulement après avoir déterminé les caractères principaux de l'*Épître* que nous hasarderons une conjecture sur ce sujet.

\*  
\* \*

Pourquoi l'Église de Rome se trouve-t-elle amenée à envoyer cette longue lettre à l'Église de Corinthe ? Nous savons par Paul que, dès l'origine, cette dernière, recrutée dans la population mêlée d'une ville de commerce et de luxe, fut à la fois une des plus prospères parmi ses fondations, et celle dont il se vit obligé, plus que de toute autre, de surveiller l'activité bourdonnante, fiévreuse, facilement prête à engendrer la discorde et le schisme. Les chapitres XLIV et XLVII de l'*Épître* de Clément nous apprennent que, trente ou quarante ans plus tard, elle restait exposée au même danger. Clément vient de rappeler comment s'y prit Moïse pour assurer l'autorité d'Aaron contre les compétiteurs possibles, et il continue : « Nos apôtres aussi avaient connu par notre Seigneur J.-C. que le titre d'évêque donnerait lieu à des disputes. C'est pourquoi, présentant parfaitement l'avenir, ils instituèrent ceux dont nous venons de parler (1),

(1) Les évêques et les diacres, dont Clément a parlé au ch. XLII.

et prescrivirent ensuite que, quand ils seraient décédés, d'autres hommes éprouvés leur succédassent en leur fonction. Ceux donc qui furent institués par eux, ou après eux par d'autres hommes éminents, avec l'approbation de l'église entière, quand ils ont servi sans reproche le troupeau du Christ, avec humilité, débonnairement et sans bassesse, quand tous depuis longtemps leur ont rendu témoignage, nous ne croyons pas juste qu'on les chasse de leur fonction. Non, ce ne sera pas une faute légère que de chasser de l'épiscopat ceux qui ont offert les oblations irréprochablement et saintement. Heureux les presbytres qui ont parcouru la voie antérieurement, et qui sont arrivés à leur fin après une carrière féconde et parfaite ; ils n'ont pas à craindre que quelqu'un les expulse de la place qui leur avait été assignée. Mais nous voyons que vous avez destitué certains, qui se conduisaient bien, de la fonction dont ils étaient honorés sans reproche » (XLIV). Au chapitre XLVI, Clément blâme les Corinthiens de « leurs querelles, leurs emportements, leurs discussions, leurs schismes, leur guerre intestine » ; il ajoute que ce schisme « a dévoyé bien des fidèles, en a précipité beaucoup dans le découragement, beaucoup dans le doute, nous tous dans la tristesse » ; et que « leur discorde se prolonge ». Au chapitre XLVII, après les avoir invités à relire la 1<sup>re</sup> *Épître* (1) que Paul leur a écrite, et rappelé les reproches que l'apôtre leur adressait quand il y avait chez eux un parti de Paul, un parti de Pierre, un parti d'Apollon, il les trouve beaucoup plus coupables aujourd'hui, où ils n'ont pas l'excuse de pouvoir mettre leurs préférences à l'abri de si grands noms : « Maintenant, considérez quels sont ceux qui vous ont dévoyés, et ont diminué chez vous le caractère auguste de votre fraternité si renommée. Il est honteux, chers frères, il est trop honteux et trop indigne d'une conduite chrétienne qu'on entende dire que

(1) Clément dit : l'*Épître* ; cela ne prouve pas qu'il n'en connût qu'une.



l'église la plus ferme, l'antique église de Corinthe, pour une ou deux personnes, se soulève contre ses presbytres. Et ce bruit a couru non seulement jusque chez nous, mais aussi chez ceux qui ne partagent pas nos croyances, en sorte que l'on blasphème le nom du Seigneur à cause de votre folie, et que vous vous créez un danger à vous-mêmes ».

Le mal dont souffrait l'église de Corinthe est ainsi très exactement défini. L'impression que l'on éprouve en lisant la fin de ce chapitre XLVII, et que rien ne contredit dans le reste de la lettre, est que l'Église romaine intervient directement pour essayer de le guérir, sans y avoir été provoquée directement par une démarche de l'église corinthienne (1). Elle n'invoque pas pour intervenir une primauté ; elle obéit à l'inspiration de la charité ; elle accomplit le devoir qu'ont les frères de s'avertir mutuellement, quand certains d'entre eux sont en faute. Mais le ton que prend son interprète prouve quelle haute conception il se fait et on se fait autour de lui de ce devoir ; il prouve non moins clairement quelle est déjà en fait, sinon en droit, l'autorité toute particulière de l'église romaine.

Définissons plus nettement comment Clément a compris la mission que les circonstances lui imposaient. Il n'a pas cru qu'il dût se borner strictement à envisager la situation présente de l'église corinthienne, et à faire entendre les conseils appropriés pour l'améliorer. Il a donné à son Épître une portée beaucoup plus générale. Il en avait probablement deux raisons ; il devait d'abord penser que, si de tels abus avaient été possibles dans la communauté de Corinthe, il fallait en chercher la cause profonde dans un affaiblissement du sentiment fraternel, dans un obscurcissement des notions qui sont à la base de la vie chrétienne ; il fallait donc rappeler les principes, et adresser

(1) Cela ne veut pas dire que les presbytres destitués n'eussent pas souhaité ou même provoqué l'intervention. Mais l'église corinthienne, en corps, avait pris parti contre eux : elle n'a certainement pas demandé un arbitrage.



à une église infidèle aux enseignements de ses fondateurs une instruction aussi complète et aussi précise que possible, qui pût rester pour elle une règle. Clément devait souhaiter que sa *Lettre* ne fit pas son effet seulement une fois, à propos des incidents qui l'avaient motivée, mais qu'elle restât dans les archives de l'église corinthienne, pour être de nouveau lue publiquement, comme un mandement qui devait continuer à diriger et à inspirer cette église, et Denys de Corinthe nous enseigne que son espérance ne ne fut pas trompée. Clément devait penser aussi, ayant l'expérience des âmes, que les reproches et les conseils qui visaient les troubles actuels seraient plus facilement acceptés s'ils étaient rattachés à leurs principes et dérivés d'une exposition impartiale et toute doctrinale.

Aussi, après un exorde tiré tout droit de la situation respective des deux églises de Rome et de Corinthe — calamités qui ont récemment frappé la première, fautes qui, dans la seconde, viennent de jeter une ombre sur son histoire glorieuse — Clément entre, dès le chapitre iv, dans ces larges développements, qui, parce qu'ils n'ont pas de rapport grossièrement apparent avec le sujet propre de la lettre, ont déconcerté bien à tort certains critiques, et qu'il n'interrompt plus jusqu'au chapitre xlv. Il rappelle successivement les vertus les plus nécessaires, et d'abord la bonté qui exclut cette jalousie à laquelle il faut attribuer les crimes que rapporte l'*Ancien Testament*, depuis celui de Caïn. Il rappelle aussi les épreuves qu'ont souffertes « les athlètes de notre génération », Pierre, Paul, ces deux grands martyrs (1), et cette grande

(1) Nous n'avons pas à discuter ici le sens ni la valeur du témoignage de Clément. Disons cependant que les termes dans lesquels il est conçu ne peuvent guère laisser de doute sur la venue de Pierre à Rome et son martyre ; ils sont plus obscurs en ce qui concerne Paul : l'ensemble paraît l'associer au cas de Pierre ; l'expression ἐπὶ τὸ τέρον τῆς δόσεως (Paul allé jusqu'au terme du couchant) peut faire penser à l'Espagne. Les *Danaïdes* et les *Dircés* sont les chrétiennes suppliciées sous Néron, et dont le supplice eut la forme d'une représentation de scènes mythologiques.

foule qui leur fut adjointe, notamment ces vaillantes femmes qui subirent d'affreux supplices, où elle jouèrent le rôle des Danaïdes ou de Dircé (iv-vi)—; la pénitence, source de la régénération, et qu'illustrent les histoires de Noé, de Jonas etc. (vii-viii); l'obéissance, la foi, la piété, l'hospitalité, à l'exemple d'Hénoch, de Noé, d'Abraham, de Loth, de Rahab, (ix-xii); l'humilité, enseignée principalement par le Christ, qui s'est abaissé pour nous, mais déjà par les prophètes (xiii-xix); la concorde, dont l'ordre même qui règne dans la nature nous insinue la leçon (xx-xxi); la crainte de Dieu, qui évoque la pensée de notre destinée future, en sorte que Clément est ainsi conduit à prêcher la foi en la résurrection générale fondée sur la résurrection de J.-C., suggérée d'ailleurs par l'histoire naturelle elle-même, par le cas du *phénix* renaissant de ses cendres (xxii-xxx). Ainsi donc sachons être dignes, comme Abraham, Isaac et Jacob, de la bénédiction divine, que nous méritera la foi, avec la charité et tout le cortège des vertus qui les accompagnent. Ainsi nous garderons le plus précieux des biens, l'unité. Comment, lorsque les armées romaines elles-mêmes offrent l'exemple d'une organisation si bien disciplinée, l'unité ne rassemblerait-elle pas tous les membres du corps mystique que nous formons en Christ (xxxi-xxxviii)? L'unité doit être garantie par la hiérarchie, dont la Loi donnée au peuple juif avait institué une première forme; maintenant Jésus, envoyé de Dieu, a lui-même donné leurs pouvoirs aux apôtres, qui les ont transmis aux évêques et aux diacres. C'est ainsi que Clément trouve la voie la plus simple et la plus naturelle pour en venir enfin au fait, réprimander les Corinthiens sur leurs fautes récentes, dans ces chapitres xlv et suivants, que nous avons précédemment analysés.

La conclusion de ces chapitres est que les coupables doivent confesser leur péché, et obtenir ainsi leur pardon (li-lii). Qu'ils sachent se sacrifier pour le bien commun, ainsi que Moïse, Judith ou Esther. Prions pour qu'ils

aient cette vertu (LIV-LVI). Devenant de plus en plus pressant, Clément s'écrie : « Vous donc, qui avez posé le fondement de la discussion, soumettez-vous aux presbytres ; instruisez-vous pour faire pénitence, fléchissez le genou de votre cœur. Apprenez à vous soumettre, à déposer l'audace arrogante et superbe de votre langue ; mieux vaut pour vous être trouvés petits et comptés dans le troupeau du Christ, que, dans une grandeur apparente, être déracinés de son espérance. » Après une longue citation du livre des *Proverbes* (1, 23-33), il reprend : « Obéissons donc à son nom très saint et glorieux, pour échapper aux menaces que la Sagesse profère contre ceux qui désobéissent, et nous reposer avec confiance en le nom très saint de sa sublimité. Acceptez notre conseil, vous ne vous en repentirez pas. S'il est bien vrai que Dieu vit, et que vit notre Seigneur Jésus-Christ, et aussi l'Esprit Saint, la foi et l'espérance des élus, disons que qui aura accompli en toute humilité, avec une infatigable douceur, les préceptes et les commandements donnés par Dieu, celui-là sera rangé et compté au nombre de ceux qui sont sauvés par Jésus-Christ, par lequel gloire à lui, dans le siècle des siècles. Amen.

« S'il en est qui désobéissent à ces paroles que nous vous transmettons, qu'ils sachent qu'ils s'abandonneront à une défaillance et à un danger graves. Quant à nous, nous serons innocents de ce péché, et nous ne cesserons de demander et de supplier que le créateur de toutes choses conserve intact le compte fait de ses élus, dans le monde tout entier, par l'intermédiaire de son enfant bien-aimé, Jésus-Christ, par qui il nous a appelés des ténèbres à la lumière, de l'ignorance à la connaissance de la gloire de son nom » (LVIII-LIX).

La Lettre, après cette suprême remontrance, aboutit à une prière qui a la forme d'une sorte de litanie ; qui n'est peut-être pas une improvisation de Clément, mais une formule officiellement employée dans l'Église romaine, et semble traduire son caractère liturgique par le style

rythmé dans lequel elle est composée (1). Le rythme naît d'ailleurs ici tout naturellement des citations bibliques qui en constituent la plus grande partie. La prière ne marque pas cependant tout à fait la fin. Elle est suivie d'une sorte de post-scriptum, dont les premières lignes définissent à merveille la portée très générale que Clément a voulu attribuer, ainsi que nous l'avons dit tout d'abord, à ce véritable mandement : « Nous vous avons donné suffisamment nos instructions, frères, sur tout ce qui touche à notre religion et qui est le plus profitable à la vie vertueuse pour ceux qui veulent se conduire selon la piété et la justice. » Ces mots sont suivis d'une liste des vertus principales que Clément vient de prêcher ; de quelques compliments destinés à faire oublier l'amertume des reproches ; de l'espoir que tout va rentrer dans l'ordre. Enfin, Clément revêt de leurs pouvoirs et accrédite auprès des Corinthiens les délégués qui sont chargés de leur remettre la missive, « hommes fidèles, sages, qui depuis leur jeunesse jusqu'à leur vieillesse, se sont conduits irréprochablement parmi nous ». Ils se nomment Claudius Ephebus, Valerius Biton et Fortunatus.



Nous ignorons quel succès eut l'*Épître* rédigée par Clément ; nous pouvons dire qu'il la rédigea avec une admirable intelligence des moyens qui pouvaient le mieux en assurer le succès. Il n'est pas possible de prêcher la concorde avec plus de douceur ferme (2) ; de donner plus heureusement soi-même l'exemple de la modération et de la sagesse. Tout respire dans cette Lettre l'équilibre et le bon sens. Une part égale est faite aux exigences de la foi et de la raison. Une théologie sobre et claire, qui ne

(1) Sur le style de cette prière et certaines analogies entre ce style et celui des papyrus magiques, voir l'étude de Schermann indiquée *supra*.

(2) L'expression elle-même — on l'a vu plus haut — est de Clément.

s'embarrasse d'aucune subtilité et s'en tient à l'essentiel, est à la base de la morale. L'exégèse a la même prudence mesurée ; Clément se garde bien, comme le pseudo-Barnabé, de n'attribuer à l'*Ancien Testament* qu'une valeur symbolique. L'histoire de l'humanité a pour lui l'unité la plus intacte, depuis la création du monde jusqu'à l'élection d'Abraham et du peuple juif, jusqu'à la mission de Jésus et à l'élection plus large, sans limite de nationalité ni de race, qu'elle consacre. C'est à l'*Ancien Testament* qu'il emprunte le plus volontiers ses citations ; c'est de cette lecture qu'il semble s'être nourri. Il se sert des lettres de Paul, notamment de la *première aux Corinthiens* — dont l'usage s'imposait — mais aussi de l'*Épître aux Romains* et de l'*Épître aux Hébreux*, et, sans que l'on trouve chez lui rien qui atteste l'existence d'un véritable *Nouveau Testament*, canoniquement mis en parallèle avec l'*Ancien*, la manière dont il parle des *Apôtres*, notamment au chapitre XLII, ne permet pas de douter qu'il ne les considérât comme inspirés. La hiérarchie, la discipline, garanties par la transmission directe des pouvoirs de Dieu à Jésus, de Jésus aux Apôtres, de ceux-ci aux évêques et diacres, sont le fondement des églises, sans que celles-ci, cependant, paraissent avoir encore une constitution monarchique. L'esprit qui a inspiré toute la lettre est bien véritablement *romain*.

En le qualifiant de *romain*, nous entendons que l'Église de Rome elle-même n'a pas été sans subir l'influence du milieu politique où elle se trouvait. On sent un accent romain dans ce chapitre XXXVII où Clément vante la discipline des armées. Gardons-nous cependant d'exagérer ces analogies. Saint Paul déjà a usé d'images semblables. Le besoin d'une discipline est trop naturel à toute religion, une fois la fièvre des premiers temps calmée, pour qu'on cherche ailleurs que dans cette nécessité naturelle la véritable source d'une tendance qui peut aimer à s'appuyer sur des comparaisons, mais qui ne provient pas, en première origine, d'une influence étrangère.



Il ne faut pas exagérer davantage, mais il faut noter les points de contact que l'on peut constater entre certaines idées de Clément et celles de la philosophie éclectique qui prédominait, dans les milieux païens, au moment où il a écrit. Pour ne citer qu'un exemple, tout le chapitre xx, avec ses considérations sur l'ordre qui règne dans la nature, a sans doute un accent stoïcien, et, après en avoir ôté les quelques citations scripturaires qui s'y trouvent, on pourrait le transporter intégralement, sans qu'il y fit disparate, dans un traité contemporain de vulgarisation philosophique. Mais il n'a rien qui ne s'accorde avec l'*Écriture*. S'il se trouvait dans une apologie adressée à des païens, on pourrait croire que le ton qu'y a pris l'auteur est dû à son désir de se rapprocher de ses adversaires le plus qu'il est possible ; mais il faut remarquer que Clément s'adresse ici à des chrétiens. Ainsi, quoiqu'il n'emprunte pas, à proprement parler, une idée à la philosophie païenne, il trahit cependant que celle-ci n'est pas restée sans influence sur sa formation intellectuelle.

L'impression qu'il avait une certaine culture est confirmée d'ailleurs par celle que donnent la composition et le style de son *Épître*. L'une et l'autre sont remarquables par leur régularité, et font un parfait contraste avec l'*Épître* du *Pseudo-Barnabé*. Il n'y a là aucun de ces brusques sursauts, aucune de ces audaces qui caractérisent la manière hébraïque. L'homme qui a écrit cette lettre est réfléchi, méthodique ; chez lui, le sentiment, sans rien perdre de sa sincérité, est gouverné par l'intelligence. Les exposés sont clairs ; l'argumentation est logique ; l'émotion se traduit, non par une syntaxe désordonnée et des images incohérentes, mais par une légère élévation du ton, en particulier par des interrogations, qui sont plutôt un procédé de *maïeutique* qu'un produit spontané de la passion. Le style est habituellement correct, et le vocabulaire relativement assez pur (1). Tous

(1) Il faut soigneusement distinguer entre le texte rédigé par

ces caractères indiquent une formation hellénique. La connaissance approfondie de l'*Ancien Testament* que possède Clément peut seule inspirer quelque hésitation à croire qu'il fût non seulement de formation, mais d'origine hellénique. S'il était juif de naissance, il avait été assez touché par la culture profane pour pouvoir être assimilé à un Hellène.

La date à laquelle il a écrit est assez facile à fixer approximativement, dès que l'on considère uniquement notre *Épître*, en faisant abstraction des traditions légendaires qui se sont peu à peu développées autour de son nom. Il est clair qu'il est déjà assez éloigné (1) de cette persécution néronienne dont il a évoqué le souvenir dans un chapitre si intéressant pour nous. Il fait allusion, dans les premières lignes de sa lettre, à d'autres épreuves que l'Église romaine a récemment supportées. Ces épreuves ne peuvent guère être que les mesures rigoureuses prises par Domitien. L'Église de Corinthe est qualifiée d'ancienne, et l'*Épître* que Paul lui a adressée y est déjà consacrée par le temps. L'*Épître de Clément* doit donc provenir des dernières années du 1<sup>er</sup> siècle, et si Clément a été le quatrième évêque de Rome, cette date convient parfaitement au temps où il a pu exercer cet épiscopat.

*Note additionnelle à Clément.* — Nous n'avons pas à parler pour le moment de toute la littérature apocryphe mise plus tard sous le patronage de Clément. Nous étu-

Clément, et les citations scripturaires. Celles-ci sont d'ailleurs très libres, de sorte qu'on ne sait souvent s'il cite de mémoire, amalgame des passages différents, use (comme peut avoir fait Barnabé) de quelque manuel apologétique où ces adaptations avaient été déjà opérées, ou si, comme il est probable au moins en certains cas, il cite soit des textes différents des nôtres, soit des ouvrages apocryphes inconnus.

(1) Il appelle ces martyrs *récents* (ἐγγιστὰ γενομένους) par opposition aux personnages de l'Ancien Testament dont il vient de parler (V, 1) ; mais rien ne suggère qu'il écrive au lendemain même de la persécution néronienne.

dierons à leur date les *Homélies clémentines* et le roman des *Reconnaissances*. Disons seulement un mot des deux *Lettres sur la Virginité* qui lui ont été attribuées : les premiers qui semblent les avoir connues sont Épiphanes (*Adv. hær.*, 30, 15), et saint Jérôme (*Contra Jovinianum*, 1, 12). Elles ont été connues surtout en Syrie ; nous les possédons en syriaque, et le moine palestinien Antiochos, dans son Πανδέκτης τῆς ἀγίας γραφῆς, composé vers 620, en a conservé de nombreux fragments en grec. (Voir les textes dans le II<sup>e</sup> volume de Funk, réédité par Diekamp). L'auteur, à grand renfort de textes de l'*Écriture*, recommande la virginité, mais montre qu'elle ne suffit pas, si elle n'est pas unie aux autres vertus ; il est très préoccupé de donner de bons conseils sur les précautions que doivent prendre les ecclésiastiques dans leurs relations avec les femmes. Inconnues à Eusèbe, ces lettres me paraissent, comme à Funk, ne pouvoir guère être antérieures au iv<sup>e</sup> siècle. Harnack (*Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin), 1891, I, p. 371 et suiv.) les place cependant dans la première moitié du iii<sup>e</sup>, et Diekamp approuve son opinion. — Nous avons dit que la réalité du martyre de Clément était fort incertaine. Les *Actes* que nous avons conservés (voir également le texte dans Funk-Diekamp) ont le caractère le plus légendaire, aussi bien par ce qu'ils racontent de Sisinnius et de sa femme, que par leur récit de l'exil de Clément dans la Chersonèse Taurique, et du miracle de la mer s'entr'ouvrant, chaque année, à la date du supplice, pour laisser les fidèles pénétrer jusqu'à la grotte merveilleuse où son corps, jeté à l'eau, a été recueilli. L'auteur n'a aucune connaissance historique, puisqu'il imagine au temps de Clément un *comte des offices* ; la fonction fut créée en 320 ; la narration est, au plus tôt, de la fin du iv<sup>e</sup> siècle.

3<sup>o</sup> LES LETTRES D'IGNACE DE SMYRNE

*Bibliographie.* — 1<sup>re</sup> édition de six lettres de la recension authentique, par J. VOSS, Amsterdam, 1646 (il manquait la lettre aux Romains). — 1<sup>re</sup> édition de la *Lettre aux Romains*, par TH. RUINART, Paris, 1689. — Les éditions modernes essentielles sont celle des *Pères Apostoliques*, de GEBHARDT, HARNACK et ZAHN; celle de LIGHTFOOT (la plus utile de toutes); celle de FUNK; on peut y ajouter l'édition d'HILGENFELD, *Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnæi epistolæ et martyria*, Berlin, 1902. — L'édition de M. LELONG dans la collection Lejay est un bon résumé des travaux antérieurs. — Les manuscrits qui donnent le bon texte des sept lettres authentiques sont : le *Mediceus* (du XI<sup>e</sup> siècle), à Florence, où manque l'*Épître aux Romains*; le *Colbertinus* (du X<sup>e</sup> siècle), à Paris, où l'*Épître aux Romains* est insérée dans le *Martyre*. — Un papyrus de Berlin, du V<sup>e</sup> siècle (*Berliner Klassiker Texte*, VI, 3-12), donne la plus grande partie de l'*Épître aux Smyrniotes*.

La 1<sup>re</sup> édition de saint Ignace qui ait paru, contenait (en latin) quatre lettres dont la fausseté a été vite reconnue (deux lettres d'Ignace à l'apôtre Jean; une lettre du même à la Vierge Marie, et la réponse de celle-ci); elle formait un appendice de la *Vita et processus S. Thomæ Cantuarensis martyris super libertate ecclesiastica*, Paris, 1495. — Pour les six lettres apocryphes, la recension interpolée des sept lettres authentiques, et toute l'histoire de la controverse sur les *Épîtres d'Ignace*, cf. principalement TH. ZAHN, *Ignatius von Antiochien*, 1873; et FUNK, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1889.

Les trois lettres (authentiques) aux *Éphésiens*, aux *Romains*, à *Polycarpe*, existent aussi en syriaque, dans une recension plus brève encore que celle du *Mediceus* et du *Colbertinus*; on a voulu voir pendant quelque temps dans cette recension le texte authentique; l'opinion générale est aujourd'hui qu'elle représente un abrégé (découverte en 1839 par M. TATTAM, cette recension a été d'abord éditée par CURETON, *The ancient Syriac version of the Epistles of saint Ignatius*, etc., Londres, 1845).

Il faut tenir compte, pour l'établissement du texte, de quelques fragments d'une autre version syriaque; d'une version arménienne, publiée pour la première fois en 1849 par PETERMANN; d'une version copte; de l'ancienne version latine, publiée par ZAHN en 1644. Toutes ces versions se retrouvent dans l'édition de LIGHTFOOT.

Voir encore sur Ignace, outre les deux ouvrages indiqués plus haut de Zahn et de Funk, J. RÉVILLE, *Les origines de l'épiscopat*, Paris, 1894. — VON DER GOLTZ, *Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe (Texte und Untersuchungen, XII, 6, 1894)*. — STAHL, *Patristische Untersuchungen*, II, Leipzig, 1901. — BRUSTON, *Ignace*

*d'Antioche, ses épîtres, sa vie, sa théologie*, Paris, 1897. — H. DE GENOUILLAC, *L'église chrétienne au temps de saint Ignace d'Antioche*, Paris, 1907,

Au chapitre xxxvi du troisième livre de son *Histoire*, Eusèbe, parmi les écrivains chrétiens du 1<sup>er</sup> siècle, cite, après Polycarpe et Papias, « cet Ignace, encore si célèbre chez la plupart, qui obtint l'épiscopat à Antioche, le second de la succession de Pierre ». Il ajoute : « On raconte qu'envoyé de Syrie dans la ville des Romains, il y fut donné en nourriture aux bêtes, pour rendre témoignage au Christ. » Ces quelques mots résument à peu près tout ce que nous savons de saint Ignace ; car tout le reste est légende, à commencer par la supposition qu'il avait été cet enfant privilégié que le Seigneur mit au milieu de ses disciples, pour leur donner une leçon, quand ils se disputaient le premier rang (1). Il est certain qu'il fut martyrisé à Rome, et sous Trajan ; mais nous ne saurions fixer exactement l'année (2). L'Église grecque fête son souvenir au 20 décembre ; l'Église latine, au 1<sup>er</sup> février.

Dans le même chapitre, Eusèbe dit qu'au cours de sa traversée de l'Asie, alors qu'il était conduit de ville en ville par cette escorte de dix soldats, qu'il a qualifiés lui-même de « léopards » (3), il profitait de son passage pour exhorter les communautés chrétiennes à rester fidèles à la tradition apostolique et à repousser toutes les hérésies. Il cite, à ce propos, les lettres qu'il écrivit de Smyrne,

(1) MATHIEU, XVIII, 1. La légende apparaît d'abord chez Siméon Métaphraste. Elle provient d'une fausse interprétation du second nom que se donne lui-même Ignace, dans la suscription de ses Lettres : *Théophoros*. Ce nom, accentué sur la pénultième, *θεοφορος*, signifie : *qui porte Dieu* ; accentué par l'antépénultième, *θεόφορος*, il signifie : *porté par Dieu* (ici par Jésus).

(2) Le *Martyre* du manuscrit de Colbert dit qu'Ignace fut condamné par Trajan, à Antioche, en 106/7, lorsque l'empereur partait pour la guerre contre l'Arménie et les Parthes ; mais cette guerre est de 112. Le même *Martyre* date sa mort du 20 décembre 107. Eusèbe ne nous donne pas de date exacte. Malalas fait mourir Ignace à Antioche en 115.

(3) *Ép. aux Rom.*, v, 1.



au nombre de quatre ; d'abord, les trois adressées aux Éphésiens et à leur évêque Onésime, aux Magnésiens et à leur jeune évêque Damas. aux Tralliens et à l'évêque Polybe ; celle ensuite qu'il adresse à l'Église romaine, pour la détourner de faire aucune démarche qui pût le sauver du martyre. Puis, dit-il, de Troas, où il allait s'embarquer pour la Macédoine, il écrivit aux Smyrniotes, aux Philadelphiens, et à Polycarpe, l'évêque de Smyrne, en particulier. Irénée, ajoute-t-il enfin, a connu son martyre, et cite (sans nommer l'auteur) un fragment de l'*Épître aux Romains* (1) ; Polycarpe, dans son *Épître aux Philadelphiens*, dit « leur avoir envoyé, comme ils le lui avaient demandé, les lettres qu'Ignace nous avait adressées, et toutes les autres que nous possédions. »

La brève analyse d'Eusèbe nous garantit que l'on possédait de son temps un recueil de sept lettres d'Ignace, et qu'il n'avait aucun doute sur leur authenticité ; le témoignage d'Irénée confirme celle de l'*Épître aux Romains* ; celui de Polycarpe atteste celle de l'*Épître aux Smyrniotes* et de la lettre qui lui fut personnellement adressée, ainsi que d'un certain nombre d'autres qui ne sont pas spécifiées.

Mais à une époque que nous essaierons tout à l'heure de déterminer, la correspondance authentique d'Ignace fut accrue de six lettres apocryphes : lettre d'une certaine Marie de Cassobola (2) à Ignace, avec la réponse d'Ignace ; une lettre aux gens de Tarse ; une lettre aux Philippiens, une lettre aux Antiochiens ; et une sixième lettre au diacre d'Antioche, Héron, en lequel Ignace reconnaît son successeur. En même temps, les sept lettres authentiques furent interpolées. La critique a donc été obligée tout d'abord de choisir entre les lettres ; une fois le nombre des lettres authentiques établi par le témoignage d'Eusèbe,

(1) v, 28, 4.

(2) *Cassobola* est une localité inconnue ; une variante donne : *Castubala*, ville de Cilicie. Ignace a dû être conduit par mer de Séleucie en Cilicie ou en Pamphylie ; de là, par terre, à Smyrne et Troas.

sèbe, de choisir entre les trois textes offerts par la recension interpolée, par celle où ne figurent pas les interpolations suspectes, et même par une troisième plus brève encore que la seconde, qui est représentée par une version syriaque (1). On est d'accord aujourd'hui pour reconnaître que cette troisième recension a abrégé le texte primitif, et que celui-ci doit être cherché dans la seconde, c'est-à-dire dans un manuscrit de Florence, le *Mediceus*, pour six des lettres citées par Eusèbe, et dans un manuscrit de Paris, le *Colbertinus*, pour l'*Épître aux Romains*, absente du *Mediceus*.

Mais cette première tâche, qui relève de la philologie pure, était relativement aisée. Les lettres d'Ignace ont donné lieu à un autre débat, où les thèses en présence étaient plus difficiles à concilier. De bonne heure, leur authenticité — je ne parle plus maintenant, bien entendu, que des sept lettres attestées par Eusèbe, et dans la recension que la critique philologique a reconnue la meilleure — a été contestée pour des raisons d'ordre historique ou théologique. On peut dire que, à prendre les choses en gros, et dès le xvi<sup>e</sup> siècle, les catholiques se sont prononcés pour l'authenticité, et les réformés contre; il y a eu cependant, dans les deux camps, des exceptions (2). L'attaque a été vigoureusement conduite, au xvii<sup>e</sup> siècle, surtout par Daillé, auquel répliqua l'Anglican Pearson (3). Jusqu'aux dernières années du xix<sup>e</sup> siècle, il y eut presque unanimité, chez les critiques indépen-

(1) Voir, sur l'histoire du texte, le résumé donné dans notre *Bibliographie*.

(2) Ainsi c'est un réformé, Abr. Scultetus (Schultess), qui en 1598 semble avoir le premier reconnu que les sept lettres citées par Eusèbe devaient être regardées comme authentiques, mais avaient été interpolées. (*Medulla theologica patrum*, Ambergæ, 1598).

(3) S. DALLÆUS, *De scriptis quæ sub Dionysii Areopagitæ et Ignatii Antiocheni nominibus circumferuntur*. Genevæ, 1666. — J. PEARSONIUS, *Vindiciæ epistolarum S. Ignatii*. Cambridge, 1672. — Un bénédictin de Saint-Maur, Denys de Sainte-Marthe, avait soutenu l'authenticité dans un travail resté inédit (Cf. U. BERLIÈRE, *Revue Bénédictine*, XVI, p. 433).

dants, pour rejeter même les sept lettres d'Eusèbe. Renan (1) ne faisait qu'une exception, en faveur de l'*Épître aux Romains*, dont un critique d'un goût aussi fin et d'une pénétration aussi clairvoyante ne pouvait méconnaître l'inimitable originalité. Depuis lors, une réaction s'est opérée, et ceux qui maintiennent le doute ou la négative sont devenus peu nombreux dans les rangs de ceux qui ne sont liés par aucun dogme (2).

Les objections que l'on a fait valoir contre l'authenticité, au cours de ce long débat, sont de valeur assez inégale. On a dit, par exemple, que la manière dont Ignace se comporte pendant sa captivité, la liberté relative avec laquelle on le voit conférer avec les délégations que les églises chrétiennes envoient le saluer, ou avec l'église de la ville où il passe, écrire les longues lettres qu'il trouve le moyen de rédiger, est un défi à la vraisemblance. Mais Paul, pendant son transfert de Césarée à Rome, et au début de sa captivité, à Rome même, n'a pas été traité autrement. Bien plus, dans son petit ouvrage sur *la vie et la mort de Pérégrinus*, Lucien a montré son triste héros, lorsqu'il se décide à exploiter la naïveté des bons chrétiens, dans une situation si semblable que certains ont même pu penser qu'il parodiait l'histoire véritable d'Ignace. Il n'eût certainement pas fait une telle peinture, même au cas où cette hypothèse serait erronée, s'il n'avait au moins été témoin de faits qui rendissent son récit vraisemblable (3).

(1) *Les Évangiles*, p. x. — Bruston, au contraire (*Ignace d'Antioche*, p. 1 et suiv.), défendait les six lettres autres que l'*Épître aux Romains* et rejetait celle-ci.

(2) Les derniers sceptiques ont été surtout des Hollandais : VÆLTER, *Die apostolischen Væter neu untersucht*, Leyde 1910 ; SCHIMPF VON DER LÆFT, *Onderzoek naar de herkomst en de stelling der zeven brieven von Ignatius, in de korte recensie*, *ib.*, 1906.

(3) Voir LUCIEN, *Peregrinus*, 10-16. Pérégrinus est mis en prison comme chrétien, et ses coreligionnaires s'empressent autour de lui, comme autour d'Ignace : « On pouvait voir dès l'aurore, attendant près de la prison, de vieilles femmes, des veuves, des enfants orphelins ;

On avance déjà un argument plus sérieux quand on allègue qu'Ignace fait allusion à des hérésies, qui semblent appartenir à un développement un peu plus tardif de l'histoire générale du christianisme. Cependant, dans la plupart des textes, d'ailleurs assez vagues, où il vise des doctrines hétérodoxes, il ne parle que de judaïsants et de docètes. L'attachement persistant au judaïsme a été le premier danger que l'Église ait dû combattre, et il est peu contestable que l'une des hérésies les plus anciennes ait été le docétisme, c'est-à-dire l'opinion que le corps de Jésus n'avait été qu'un corps apparent ; elle devait, peut-on dire, presque nécessairement se manifester à partir du moment où la croyance en la mission divine de Jésus eut abouti à lui faire partager la divinité du Père. Au contraire, on ne voit pas que les lettres d'Ignace soient aucunement dirigées contre les hérésies propres au II<sup>e</sup> siècle, montanisme ou gnosticisme. Un texte cependant de la *Lettre aux Magnésiens* (VIII, 2), s'il contenait vraiment, comme il faut reconnaître au moins qu'il en peut être soupçonné, une allusion au système de Valentin, donnerait de l'appui à la thèse de ceux qui voient dans nos *Épîtres* les œuvres tendancieuses d'un faussaire. Ignace dit, selon la leçon du *Mediceus* et de la *version latine*, que « Dieu est unique, lui qui s'est manifesté par Jésus-Christ, son fils, qui est son Verbe éternel, non issu du silence ». Mais, quand on y regarde de près, sans même être obligé de recourir, comme ont fait Zahn et Lightfoot, à la version arménienne et à une citation de Sévère d'Antioche, où on lit seulement : « qui est son verbe sorti du silence » (1), on doit reconnaître que si la leçon plus déve-

quant aux dignitaires, ils corrompaient les geôliers pour passer la nuit avec lui. » (12). Beaucoup de villes d'Asie envoyèrent auprès de lui des délégations (13), etc.

(1) Mais il se peut, en effet, que le texte primitif ait bien été le texte abrégé, qui a pu paraître, au IV<sup>e</sup> ou au V<sup>e</sup> siècle, autoriser la croyance à une naissance du Verbe, à un moment donné de la durée. On l'aurait alors corrigé en ajoutant *αἰδιος*, éternel, et le *οὗς* devant « sorti du silence ».

loppée est exacte, Ignace a pu, après avoir qualifié le Verbe d'*éternel*, insister en disant qu'il n'y a pas eu un temps où Dieu se taisait, sans connaître le moins du monde les *éons* du système de Valentin, système dans lequel d'ailleurs *Sigé* (le Silence) produit l'*Esprit* (*Nous*), non le *Verbe* (*Logos*). Une fois ce passage expliqué, il ne reste rien, dans ce que dit Ignace des doctrines ou des tendances qu'il combat, qui ne soit parfaitement intelligible au début du II<sup>e</sup> siècle.

Mais la grande difficulté sur laquelle n'ont pas voulu passer, pendant très longtemps, la plupart des réformés et beaucoup de critiques indépendants, c'est que les *Épîtres d'Ignace* nous font voir, dans les Églises d'Asie, une hiérarchie très solidement constituée déjà : ces églises ont à leur tête un évêque, tout à fait détaché du corps des presbytres ; elles sont gouvernées monarchiquement. Les trois ordres de la hiérarchie, l'évêque, les prêtres, les diacres, sont très nettement distingués. Rien de tel n'apparaît, à la fin du I<sup>er</sup> siècle, dans l'*Épître de Clément aux Corinthiens*, rédigée au nom de l'Église tout entière et non point au nom de l'évêque, si soucieux que se montre Clément de la discipline, et quoique chez lui pour la première fois apparaisse, avec le mot de laïc, la séparation absolue entre le commun des fidèles et le clergé. Les *Épîtres* mises sous le nom d'Ignace auraient été écrites à une date postérieure, pour recommander, pour accréditer, en la mettant sous son patronage, l'institution de l'épiscopat monarchique.

A cela on peut répondre que nous ignorons les étapes du progrès par lequel du collège des *presbytres* ou des *épiscopes* s'est peu à peu nettement séparé l'évêque, désormais seul muni de tous les pouvoirs ecclésiastiques. La province d'Asie (1), dès la fin du II<sup>e</sup> siècle, a été celle

(1) On peut y ajouter la Syrie et Antioche ; Ignace se préoccupe d'ailleurs beaucoup d'aviser à maintenir l'harmonie à Antioche, depuis qu'il n'y est plus, et l'insistance avec laquelle il recommande



où le christianisme a montré le plus de vitalité, et où il y a chance pour que se soient opérées d'abord toutes les transformations décisives au moyen desquelles les communautés primitives, qui n'éprouvaient pas encore le besoin d'une organisation fixe, parce que les libres inspirations de l'esprit y prédominaient, sont devenues des églises, rigoureusement soumises à l'autorité de l'évêque, représentant de la tradition apostolique. Les *Épîtres* d'Ignace sont bien un document essentiel qui marque une des étapes de cette évolution ; elles en marquent la dernière étape, atteinte sans doute plus tôt que partout ailleurs, dans la province d'Asie. Les conditions particulières du christianisme dans cette province, au début du 1<sup>er</sup> siècle, expliquent que, tandis qu'Ignace écrit directement à Polycarpe, tandis que, dans les autres églises dont il nous parle, il nous fait connaître partout un évêque auquel il recommande la stricte obéissance, il écrive à l'Église de Rome sans parler de son évêque, comme Clément écrivait à Corinthe au nom de l'Église romaine tout entière, et en s'adressant à l'Église de Corinthe.

\*  
\* \* \*

Ignace n'a pas voulu être un *écrivain*, et n'a eu certainement aucun souci de l'art. Il est cependant le seul, avec Hermas (1), parmi ceux que l'on appelle les *Pères Apostoliques*, qui intéresse à un haut degré l'histoire *littéraire*. Encore Hermas l'intéresse-t-il par la forme complexe de son livre, et par la difficulté que nous éprouvons à bien discerner quels éléments y sont entrés, quelles influences ont contribué à leur choix et à leur fusion, plus que par son talent personnel. Ce qui nous frappe au contraire

partout la soumission à l'évêque semble indiquer que la primauté de celui-ci est encore récente et pas très sûrement établie, surtout quand il s'agit d'un jeune évêque, comme Damas de Magnésie.

(1) J'omets l'auteur de la lettre à Diognète, que je classe parmi les *Apologistes*.

chez Ignace, c'est l'originalité vigoureuse d'un tempérament exceptionnel. Ignace est un Oriental, qui a le goût perpétuel de l'image, qui n'a point de souci de l'ordre et de la régularité. Ignace est un mystique, qui sent vivre en lui le Christ, son Dieu et son modèle, et qui aspire de toute son âme au moment, où, délivré de son corps, il sera parfaitement uni à lui. Ignace fait penser à Paul, mais à un Paul qui ne viserait jamais à discuter et à prouver, à un Paul sans dialectique ; il n'a point la pensée forte et subtile de l'apôtre des Gentils ; mais le sentiment a chez lui une intensité qui approche de celle que nous admirons chez Paul. Quand Clément reprend, après Paul, dans un chapitre de sa lettre, le panégyrique de la charité, les idées qu'il développe restent pures, touchantes et nobles, mais le lyrisme de Paul descend au ton d'un exposé calme et régulier. Ignace comme Paul est un lyrique. Bousculant la syntaxe, commençant sa phrase sans savoir comment il la continuera, la conduisant et l'achevant selon le rythme du sentiment qui le domine, il sait trouver instinctivement pour traduire l'exaltation de sa foi le style le plus émouvant et le plus expressif.

On a cru noter parfois — Renan même était de cet avis — une différence de ton entre l'*Épître aux Romains*, et les six autres lettres. Il n'y a pas de différence de ton ; il y a une différence de degré. Ce qui donne à l'*Épître aux Romains* sa sombre et puissante beauté, c'est qu'elle a été écrite à une de ces heures qu'une vie humaine ne connaît pas deux fois. A la pensée — plus ou moins justifiée(1) — que les Romains, vivant près de l'autorité suprême, pourraient s'entremettre pour le sauver, à la pensée que, s'ils le faisaient, lui serait peut-être ravie la palme qu'il ambitionne, Ignace a frémi dans tout son être ; il a vécu par avance, dans un ravissement, cette horrible scène de

(1) Nous ignorons, en effet, comment les Romains auraient pu trouver un moyen d'agir, et il est peu probable qu'une démarche de leur part, quelle qu'elle fût, eût pu avoir des chances de succès.

l'amphithéâtre, à laquelle il se savait et se voulait réservé ; il a par avance vécu son martyre, vécu sa mort, et c'est ce qui met les chapitres IV, V, et VI de l'*Épître aux Romains* au nombre des plus belles pages que la littérature chrétienne offre à l'admiration de tout homme capable de sentir. Mais déjà, dans les six autres lettres, la passion avec laquelle Ignace lutte pour l'unité de la foi, pour l'unité des Églises, pour la discipline et la soumission à l'évêque, trouve des accents qui sortent bien de la même âme, et, lorsqu'il lui arrive de faire allusion au terme de son voyage, ces accents font pressentir ceux de l'*Épître aux Romains*.

C'est ainsi qu'au début de l'*Épître aux Magnésiens*, il s'exprime ainsi (1, 2) : « Honoré du titre le plus digne (1), dans les liens que je promène, je chante les Églises, auxquelles je souhaite l'union, par la chair et l'esprit, avec Jésus-Christ, qui est notre vie perpétuelle ; l'union par la foi et la charité, que rien ne surpasse ; enfin, ce qui est le plus essentiel, l'union avec Jésus et le Père, en qui, capables de résister à toutes les embûches du prince de ce monde et de leur échapper, nous atteindrons Dieu ». Dans la *Lettre aux Ephésiens* (XII, 2), il rappelle le souvenir de Paul, qui l'a précédé dans les mêmes épreuves : « Vous êtes », dit-il aux chrétiens d'Éphèse « la voie où passent pour aller à Dieu ceux qui vont être exécutés, les mystes associés à Paul, le sanctifié, auquel tous rendent témoignage ; celui qui est digne d'être glorifié ; celui dont je voudrais qu'on pût dire que j'ai suivi la trace, quand j'arriverai devant Dieu ; celui qui dans toutes ses lettres,

(1) On a discuté si Ignace était évêque d'Antioche, parce qu'à plusieurs reprises, mentionnant les diacres qui font partie de telle ou telle des délégations venues vers lui, il se dit leur compagnon d'esclavage (συνδούλον) ; Bruston a voulu qu'il n'ait été lui-même que diacre. Je crois que si, dans les passages cités, il s'assimile aux diacres, c'est par un sentiment d'humilité qui rappelle Paul, et peut-être parce que les diacres, parmi les membres des délégations qu'il recevait, étaient naturellement désignés pour lui rendre les menus services dont il avait besoin.

fait mention de vous en Jésus-Christ ». Vers la fin de la même lettre, il ajoute : « Je suis votre rançon et celle de ceux que vous avez envoyés à Smyrne, pour la gloire de Dieu. C'est de là que je vous écris, en remerciant le Seigneur, plein d'affection pour Polycarpe comme pour vous. Souvenez-vous de moi comme Jésus-Christ se souvient de vous. Priez pour l'église de Syrie, d'où l'on m'emmène à Rome, enchaîné, moi, le dernier des fidèles de là-bas, puisque, tel que je suis, j'ai été trouvé digne d'être employé à la gloire de Dieu. Vivez en Dieu le Père et en Jésus-Christ, notre commune espérance » (xxi). On a reproché à Ignace une sorte d'orgueil, quand, prévenu par d'autres raisons, on cherchait à les confirmer par une analyse inconsciemment partielle de tout ce qui dans ces *Épîtres* nous révèle une personnalité si vraiment chrétienne. Veut-on voir comment chez lui, à l'exemple de Paul, le sentiment de la dignité chrétienne s'associe à une réelle humilité ? Qu'on relise ce passage de l'*Épître aux Tralliens* (iv) : « Je suis orgueilleux en Dieu, mais je sais me mesurer moi-même, pour ne pas risquer de périr dans la jactance. C'est maintenant en effet que je dois le plus craindre et me garder d'écouter ceux qui me flattent. Le langage que j'entends me flagelle. Oui, j'aime la souffrance, mais je ne sais si j'en suis digne. Mon ardeur, que la plupart ne voient pas, ne m'en livre qu'une guerre plus terrible. J'ai donc besoin de la douceur, où vient échouer le prince de ce monde ».

Ces lignes, admirables elles aussi, sont la meilleure introduction à la lecture de l'*Épître aux Romains*, pour qui veut en comprendre exactement l'esprit. Écoutons Ignace, en cette heure où son âme était ébranlée dans les plus intimes profondeurs : « J'écris à toutes les Églises, et je recommande à toutes de penser que je vais mourir de bon cœur pour Dieu, si vous ne m'en empêchez pas. Je vous en prie, ne soyez pas pour moi bienveillants mal à propos. Laissez-moi devenir la pâture des bêtes, par qui je pourrai parvenir à Dieu. Je suis le froment de Dieu,

et je suis moulu par la dent des bêtes, pour être trouvé en sa pureté le pain du Christ. Caressez plutôt les bêtes, pour qu'elles soient mon tombeau, et qu'elles ne laissent rien de mon corps, en sorte que, dans mon dernier sommeil, je ne donne du tracas à personne. C'est alors que je serai vraiment disciple de Jésus-Christ, quand le monde ne verra même plus mon corps. Implorez le Christ pour moi, afin que, par l'instrument des fauves, je devienne une victime pour Dieu. Je ne vous commande pas comme Pierre ou Paul : ils étaient Apôtres, je suis un condamné ; ils étaient libres, je ne suis jusqu'à présent qu'un esclave. Mais, que je souffre, et je deviendrai l'affranchi de Jésus-Christ ; je ressusciterai en lui, libre. Maintenant, enchaîné, j'apprends à ne rien désirer.

« De la Syrie jusqu'à Rome, je combats contre les bêtes, sur terre et sur mer, jour et nuit, lié que je suis à dix léopards, je veux dire l'escouade militaire qui me garde. Leur fait-on du bien, ils deviennent pires. Par leurs mauvais traitements, je me forme davantage, *mais je ne suis pas pour cela justifié* (1). Puissé-je jouir des bêtes qui me sont réservées ! Je souhaite que pour moi elles soient promptes. Je les flatterai, pour qu'elles me dévorent promptement, non comme certains devant lesquels elles ont eu peur et qu'elles n'ont pas touchés. Si, dans leur mauvais vouloir, elles se refusent, je saurai les forcer. Pardonnez-moi ; je sais ce qui m'est bon. Maintenant, je commence à être disciple ; que nul ne m'envie, dans le monde visible ou invisible, le bonheur de parvenir à Jésus-Christ. Le feu, la croix, le corps à corps avec les bêtes, la mutilation, la dilacération, la dispersion des os, le broiement des membres, le corps tout entier mis à la meule, que les méchants suppôts du diable viennent à moi, pourvu seulement que je parvienne à Jésus-Christ !

« La possession du monde jusqu'à ses dernières limites, les royaumes de ce siècle ne peuvent me servir de rien.

(1) Citation de saint Paul (*I ad Corinth., iv, 4*).



Mieux vaut pour moi mourir en vue de Jésus-Christ, que régner sur les confins de la terre. C'est lui que je cherche, lui qui est mort pour nous ; c'est lui que je veux, lui qui est ressuscité pour nous. Mon enfantement approche. Pardonnez-moi, frères ; ne m'empêchez pas de vivre, ne veuillez pas que je meure ; celui qui veut être à Dieu, ne le livrez pas au monde et aux séductions de la matière ; laissez-moi recevoir la pure lumière ; c'est quand je serai là que je serai homme. Accordez-moi d'être imitateur de la passion de mon Dieu. Si l'un de vous a Dieu en son cœur, qu'il comprenne ce que je veux ; qu'il compatisse en moi ; il doit comprendre ce qui m'étreint » (IV-VI).

Les récits que nous avons du martyre d'Ignace ne sont que des compositions tardives et sans intérêt. Ils sont bien loin de cette anticipation héroïque. Seule, à peu près, la *Lettre des Lyonnais aux Smyrniotes* sur les supplices ordonnés par Marc-Aurèle (1) s'élèvera jusqu'à des cimes presque aussi hautes. Mais ce seront cette fois des témoins qui parleront ; ce ne seront pas les victimes.

\* \* \*

On déplore, après avoir cité ces pages ardentes, d'être condamné à revenir brièvement aux falsifications que des inconnus ont voulu abriter sous le grand nom d'Ignace. Il est impossible cependant de terminer ce chapitre sans en dire un mot plus précis (2), quoiqu'elles nous reportent à une époque beaucoup plus tardive que celle dont nous traitons ici.

(1) Pourtant, dans les *Actes de Perpétue*, les victimes même peut-être se font entendre aussi à nous.

(2) Mais cependant aussi bref que possible ; pour l'histoire du texte des fausses lettres, et pour l'interprétation des passages dont la théologie est suspecte, se reporter principalement aux préfaces de Funk, dans le premier volume de la seconde édition des *Patres Apostolici*, et de Diekamp, dans le second volume de la troisième édition (1913).

Les six lettres entièrement apocryphes sont celle de Marie de Cassobola, avec la réponse d'Ignace ; l'*Épître aux Tarsiens* ; l'*Épître à Héron* ; l'*Épître aux Philippiens*. Elles sont censées écrites à d'autres étapes du voyage que celles d'où datent les sept épîtres authentiques ; la réponse à Marie, avant le départ d'Antioche ; les *Épîtres aux Tarsiens, aux Antiochiens, à Héron, de Philppes* ; l'*Épître aux Philippiens*, de Reggio. Les sept lettres authentiques ont reçu toutes des interpolations, mais inégales d'étendue et d'importance ; l'*Épître aux Romains* semble, par sa beauté sublime, avoir intimidé le faussaire, qui ne s'y est permis que de rares additions, brèves et insignifiantes.

Beaucoup de ces interpolations, une grande partie aussi — la plus grande — des lettres qui ont été fabriquées en entier ont un caractère assez innocent. Diverses additions ne nous semblent avoir d'autre effet (et sans doute n'avaient pas d'autre objet) que d'éclaircir certaines obscurités du texte primitif, ou d'en atténuer certaines bizarreries. Plus d'une page, dans les fausses lettres, est directement inspirée des lettres authentiques et n'en altère pas gravement le sentiment ni les idées. Cependant, une différence, tout extérieure, se laisse saisir tout de suite entre lettres authentiques et lettres interpolées ou fabriquées. L'Ignace que nous lisons n'est plus seulement le mystique exalté que j'ai défini ; c'est un théologien qui disserte.

Un faux, en matière d'histoire religieuse, est rarement désintéressé ; peut-on discerner quels mobiles ont inspiré la falsification des lettres d'Ignace ? On distingue dans les textes apocryphes diverses tendances ; mais l'on ne saurait accorder à toutes la même signification. Parfois il s'agit de discipline ; Marie de Cassobola est préoccupée de faire patronner par Ignace le droit de choisir des évêques jeunes ; et, comme Ignace lui-même, dans son *Épître aux Magnésiens*, recommande à ceux-ci d'avoir pour leur évêque Damas, qui est encore jeune, la même considéra-

tion qu'on accorde ailleurs à des vieillards, l'auteur de la lettre de Marie nous paraît avoir eu une idée assez naturelle. Ailleurs, il s'agit de la contamination de la foi et des mœurs chrétiennes avec des croyances ou des coutumes étrangères que les Pères du iv<sup>e</sup> siècle, en Orient, ont souvent constatées et condamnées ; certaines interpolations de la même *Épître aux Magnésiens* reprochent à ceux-ci de s'associer aux fêtes juives, dans des termes qui font songer à ceux que saint Jean Chrysostome a parfois employés. Mais ailleurs ce sont certaines doctrines théologiques hétérodoxes qui semblent insinuées, plutôt que proclamées et hautement défendues ; les passages en question, en effet, ne sont ni très nombreux, ni très expressifs. On ne saurait donc être surpris que les tendances du faussaire aient été très diversement interprétées.

Ce qui paraît le plus clair, c'est que le Christ est présenté par lui comme n'ayant de la nature humaine que le corps, non pas l'âme (*Phil.*, v, 2 ; *Philad.*, vi, 6). La thèse peut être considérée comme arienne, ou comme apollinariste. Selon les Ariens, le Verbe entre dans le corps humain en y apportant raison et sensibilité à la fois, et il est, par là même, inférieur au Père. Selon les disciples d'Apollinaire, le Verbe ne peut avoir une âme humaine, parce qu'il est incapable de pécher : c'est chez lui une supériorité. En quel sens la doctrine est-elle entendue dans nos textes ? Au second, selon Diekamp, qui suit et précise Funk ; et tous deux en donnent des raisons assez plausibles. Toutefois, on peut faire valoir aussi quelques arguments en sens contraire (1), et il est extrêmement fâcheux que deux des textes qui ont le plus d'importance pour nous déterminer ne soient pas sûrement établis (2).

(1) La majorité des critiques, depuis Daillé, a vu dans le faussaire un Arien ou un Semi-arien, par exemple Zahn, Harnack, Duchesne, Lightfoot ; Hilgenfeld, Bardenhewer et d'autres ont adopté les conclusions de Funk. Certains ont même soutenu que nous étions en présence d'un catholique (Cotelier au xvii<sup>e</sup> siècle ; Düsterdieck en 1843) ; c'est assez dire combien le problème est difficile.

(2) Notamment *Philippiens*, II, 4 et V, 3.

Nous ne pourrions, je crois, discerner tout à fait sûrement les tendances véritables du faussaire que si nous savions son nom, ou tout au moins si nous connaissions avec plus de précision le milieu auquel il appartenait. Tout ce que nous pouvons dire, c'est qu'il n'est pas antérieur au iv<sup>e</sup> siècle ; c'est aussi qu'il était probablement originaire de Syrie (1).

J'ai dit jusqu'à présent : *le faussaire*. Mais est-il absolument sûr qu'il n'y en ait eu qu'un ? Hilgenfeld en a reconnu jusqu'à trois : l'un qui, au iii<sup>e</sup> siècle, aurait composé les cinq épîtres de Marie à Ignace, d'Ignace à Marie, aux Tarsiens, aux Antiochiens, à Héron, et les aurait réunies aux sept lettres que la plupart croient aujourd'hui authentiques, mais que lui-même juge avoir été fabriquées au milieu du ii<sup>e</sup> siècle ; un second aurait, au iv<sup>e</sup> siècle, après le concile de Nicée, interpolé ces sept lettres ; un troisième, un peu plus tard, aurait fabriqué l'*Épître aux Philippiens*. Funk et Diekamp ont donné en faveur de l'unité des arguments très dignes de considération. Je ne saurais cependant affirmer qu'une certitude soit acquise sur ce point.

\*  
\* \*

Les *Épîtres* authentiques font prévoir le martyre comme proche. Nous n'avons, ainsi qu'on l'a vu, aucune donnée positive sur la date où il eut lieu et les circonstances qui l'accompagnèrent ; mais il était tentant, et, relativement aisé, en se servant de ces *Épîtres* et en appliquant les procédés ordinaires du genre, d'en donner une relation. Nous en avons quatre, qui ne sont pas, elles non plus, antérieures au iv<sup>e</sup> siècle. La première est celle que donne (avec d'autres manuscrits) le *Colbertinus*, et grâce

(1) Il faut tenir compte, pour la date, des rapports que présentent nos textes avec les *Constitutions apostoliques* ; pour la région, elle se laisse déterminer, selon Diekamp, par le texte relatif au jeûne, *Philippiens*, XIII, 3.

à laquelle nous avons conservé le texte authentique de l'*Épître aux Romains*, qui manque dans le *Mediceus*. On l'appelle ordinairement aujourd'hui le *Martyre antiochien*, parce qu'elle place la condamnation d'Ignace par Trajan à Antioche (1) ; elle est relativement assez simple ; très détaillée pour la comparution de l'évêque devant l'empereur, elle ne connaît aucun détail sur le martyre, quoiqu'elle se donne, dans sa seconde partie, pour provenir de témoins oculaires ; elle raconte seulement que ce qui fut retrouvé des ossements fut rapporté à Antioche, et que les compagnons du saint eurent, la nuit qui suivit le supplice, une vision où il leur apparut. L'auteur semble avoir utilisé Eusèbe, et la première mention de ce *martyre* se trouve dans Évagre (*Hist. eccl.*, I, 16) ; on peut donc le dater de la fin du iv<sup>e</sup> siècle ou du v<sup>e</sup> siècle.

Le *Martyre* que l'on appelle habituellement *romain* place la comparution d'Ignace devant l'empereur et le Sénat, à Rome même ; l'auteur se complaît longuement dans la description des tortures que subit le saint au cours de l'interrogatoire ; plus précis que celui du précédent récit sur le supplice, il reste cependant très bref. Comme Bède le Vénérable a connu des *Actes* où le *Martyre romain* avait été utilisé, ce second *Martyre* est antérieur, en tout cas, au viii<sup>e</sup> siècle.

Le *Martyre antiochien* et le *Martyre romain* sont rédigés en grec. Le troisième texte, celui qu'a connu Bède, nous est parvenu en latin, et se sert de l'un et de l'autre ; nous n'avons aucun indice qu'il en ait existé préalablement une rédaction en grec. Adon de Vienne l'a connu ; il est donc antérieur au ix<sup>e</sup> siècle.

Enfin, au x<sup>e</sup> siècle, Symeon Métaphraste a également

(1) On appelait autrefois ce Martyre *Martyrium Colbertinum* d'après le manuscrit d'où il a été d'abord connu ; on a renoncé à cette appellation parce qu'on l'a trouvé depuis dans d'autres manuscrits ; mais le nom d'*antiochien* a aussi un grand inconvénient : il peut faire croire, à qui n'a pas lu le texte même, que le *supplice* (et non pas seulement l'interrogatoire, suivi de la condamnation) a lieu à Antioche,



fondus ensemble le *Martyre antiochien* et le *Martyre romain*, avec des omissions dans l'interrogatoire et la description des tortures, avec des additions aussi, notamment celle de la légende qui identifie Ignace avec l'enfant de l'*Évangile de saint Mathieu*, et des développements sur le transfert de ses reliques.

#### 4<sup>o</sup> L'ÉPÎTRE DE POLYCARPE (1)

De tous les évêques dont Ignace, au cours de son trajet en Asie, reçut les consolations et qu'il nomme dans ses lettres, aucun ne paraît avoir fait sur lui une impression plus favorable que Polycarpe de Smyrne. Il dit de lui, en écrivant aux Éphésiens, « qu'il l'aime comme il les aime eux-mêmes » (xxi, 1). Dans son *Épître aux Magnésiens* (xv, 1), il rend grâces aux Éphésiens d'être venus le

(1) La bibliographie générale est la même que pour Ignace. — Nous avons de l'*Épître aux Philippiens* neuf manuscrits grecs incomplets, qui s'arrêtent tous au verset 2 du ch. ix, et le font suivre immédiatement du ch. v de l'*Épître de Barnabé* ; ils remontent évidemment à un archétype auquel manquaient plusieurs feuillets, et où cette *Épître* suivait celle de Polycarpe. Le meilleur est le *Vaticanus* 859, du ix<sup>e</sup> siècle. Le texte grec fut découvert par le jésuite espagnol Torrès (*Turrianus*) et édité pour la première fois par P. Halloix en 1633. Les derniers chapitres sont connus par une traduction latine, assez ancienne, mais médiocre, qui a été publiée d'abord, avec les lettres d'Ignace dans leur recension interpolée, par Lefèvre d'Étaples en 1498 ; Eusèbe nous a conservé le texte grec du ch. ix en entier, et celui du ch. xiii, moins la phrase finale. (*H. E.*, III, xxxvi). — Pour le *Martyre de Polycarpe*, la bibliographie est encore la même que pour Ignace. — Le meilleur texte de la *Vie de Polycarpe* par PIONIUS est dans la 3<sup>e</sup> édition du 2<sup>e</sup> volume des *Patres Apostolici* de Funk, due à Dickamp. Connue en latin depuis P. Halloix, publiée pour la première fois, en latin aussi, par J. Bolland en 1734, pour la première fois en grec par L. Duchesne en 1881, elle est manifestement légendaire ; elle provient d'ailleurs d'un Smyrniote qui connaissait bien la ville. Était-ce le Pionius qui fut martyr sous Dèce, comme le pensent Corssen et Schwartz ? ou bien l'auteur a-t-il écrit seulement au iv<sup>e</sup> siècle, comme le croient Duchesne, Funk, Zahn, Lightfoot, Harnack ? il est assez difficile de le décider,

saluer à Smyrne, et le réconforter « de concert avec Polycarpe, l'évêque des Smyrniotes ». Ce ne sont presque là que formules de style, mais ce qui nous prouve que sous ces formules il y a un sentiment profond, c'est qu'après avoir quitté Smyrne, Ignace ne s'est pas contenté d'écrire à l'église de cette ville ; il a écrit aussi une lettre particulière à Polycarpe, « évêque de l'église des Smyrniotes, ou plutôt placé sous l'épiscopat de Dieu le Père et du Seigneur Jésus-Christ » ; et c'est à lui qu'il s'en est remis pour faire transmettre à la communauté d'Antioche son dernier souvenir (vii, 2).

Peu de temps après qu'Ignace était passé à Smyrne, Polycarpe reçut de l'église de Philippes une lettre qu'Ignace avait demandé à celle-ci d'adresser à la communauté d'Antioche pour la féliciter de la paix qu'elle avait recouvrée. Les chrétiens de Philippes envoyèrent la lettre à l'évêque de Smyrne, pour que lui-même se chargeât de la faire parvenir à Antioche. Par la même occasion, ils lui demandèrent de leur communiquer les *Épîtres* d'Ignace qu'il possédait. Polycarpe, dans sa réponse, leur promet de trouver une occasion favorable pour transmettre leur lettre aux Antiochiens « soit qu'il la leur apporte lui-même, soit qu'il envoie quelqu'un en son nom et au leur » (xiii, 1), et il leur annonce que, jointes à cette réponse, il leur expédie « les épîtres qu'Ignace lui a adressées aussi bien que d'autres, toutes celles qu'il a de lui » (*ib.* 2). Il le prie de lui faire tenir les nouvelles qu'ils peuvent avoir reçues d'Ignace et de ses compagnons. Cette correspondance date donc d'un moment où Polycarpe ignorait encore le martyre de l'évêque d'Antioche.

Eusèbe a cité ce chapitre de l'*Épître aux Philippiens* dans son *Histoire ecclésiastique* (III, xxxvi, 14). Il cite, au chapitre xx du livre V, un fragment d'une lettre d'Irénée où l'évêque de Lyon parle « des lettres que Polycarpe avait adressées aux églises avoisinantes, pour les affermir dans la foi, ou à quelques frères, pour les réprimander et les exhorter ». Mais Eusèbe lui-même ne connaissait plus

que l'*Épître aux Philippiens*. D'après l'auteur d'une *Vie de Polycarpe*, qui, selon les uns, a été rédigée au III<sup>e</sup> siècle, selon les autres au IV<sup>e</sup> seulement — Pionius — ses écrits étaient nombreux ; ils furent dispersés pendant la visite domiciliaire qui précéda son arrestation. Parmi eux, Pionius cite des homélies, et il prétend — malgré ce qu'il vient de dire de la disparition des papiers de l'évêque — pouvoir donner une idée de ce qu'était sa prédication. Mais ses dires ne méritent sans doute qu'une confiance limitée.

C'est par Irénée que nous connaissons le plus sûrement Polycarpe. La *Lettre des Smyrniotes* sur le martyre de leur évêque, que nous apprécierons plus longuement ailleurs, est, dans une certaine mesure, une composition littéraire, fort belle du reste, qui témoigne que la légende commençait déjà à se former autour du Saint ; mais elle donne, dans son ensemble, un témoignage digne de foi sur ses derniers moments,

Irénée était, on le sait, asiatique d'origine. Il avait vu Polycarpe en son enfance, et c'était autour de cette image vénérée que venaient se réunir, en son esprit, tous les souvenirs par lesquels il était fier de pouvoir se rattacher encore à la tradition apostolique. Il les rappelait à son ancien ami Florin, qui s'était écarté de la bonne doctrine, et il lui disait, dans la lettre déjà citée : « Ce que l'on a appris, lorsqu'on était enfant, croît avec notre âme et ne fait plus qu'un avec elle, si bien que je pourrais dire le lieu où s'asseyait pour converser le bienheureux Polycarpe, ses allées et venues, son genre de vie, l'aspect de son corps, les entretiens qu'il avait avec la foule, et comment il racontait ses relations avec Jean et avec les autres qui avaient vu le Seigneur, comment il remémorait leurs discours, ce qu'il leur avait entendu raconter au sujet du Seigneur, au sujet de ses miracles, et de son enseignement ; comment, instruit par les témoins oculaires de la vie du Verbe, Polycarpe rapportait tout d'accord avec les *Écritures* » (Eusèbe, *loc. cit.*). Il n'est pas

de page dans l'ancienne littérature chrétienne qui ait plus de fraîcheur que cette page charmante d'Irénée ; elle nous donne l'illusion de toucher nous-mêmes, à travers la chaîne des générations, à l'une des Églises primitives de l'Asie, et, par elle, jusqu'à la prédication de Jésus en Galilée.

La *Lettre des Smyrniotes* nous fait voir le vieil évêque entouré, dans son Église même, d'un prestige égal à celui dont l'éloignement et les années l'avaient revêtu dans la mémoire d'Irénée. Il y apparaît comme le chef d'une communauté déjà nombreuse et riche, puisque, quand il essaie d'abord de se dérober aux recherches des persécuteurs, il trouve, dans la banlieue de Smyrne, villa sur villa où se réfugier. Il y est suivi par de jeunes esclaves, dont l'un, mis à la torture, le trahit d'ailleurs et cause sa perte, Il a déjà comme une attitude de prélat. Il est considéré avec respect même par les païens, par les Asiarques (1) et par l'Irénarque.

Lorsque le proconsul interroge Polycarpe, dans le stade où il a été conduit après son arrestation, et l'invite à maudire le Christ, l'évêque fait cette réponse touchante : « Il y a quatre-vingt-six ans que je le sers et il ne m'a jamais fait aucun mal. Comment pourrais-je blasphémer mon Roi et mon Sauveur ? » (*Martyre de P.*, IX, 3). Il était donc très âgé. Les termes de sa réponse n'impliquent pas nécessairement qu'il fût chrétien de naissance ; il pouvait donc avoir plus de quatre-vingt-six ans, beaucoup plus même, au moment où il s'exprimait ainsi. Toutefois, en admettant — ce qui est également possible — que les quatre-vingt-six ans représentent son âge réel, on a chance de se trouver plus d'accord avec les vraisemblances fournies par les données relatives à son supplice.

(1) Tout cela laisse l'impression que l'origine de Polycarpe ne devait pas être des plus humbles, quoique Pionius raconte une histoire d'après laquelle il aurait été un enfant trouvé, acheté par une femme pieuse, Kallistô, à des inconnus, sur un avertissement venu du ciel.

Le *Martyre* (1) se termine par l'indication suivante : « Le bienheureux Polycarpe a rendu son témoignage le second jour de la première décade du mois de Xanthicos, le septième jour avant les calendes de mars, au jour du grand sabbat (2), à la huitième heure. Il fut arrêté par Hérode, sous le pontificat de Philippe de Tralles, sous le proconsulat de Statius Quadratus, sous le règne éternel de Notre-Seigneur Jésus-Christ, à qui gloire, honneur, majesté, trône éternel de génération à génération ! Amen ! » Cette indication si précise ne peut devenir claire pour nous que si nous réussissons à identifier le proconsul Statius Quadratus, et, accessoirement, à définir aussi ce qu'était le *grand sabbat*. Dans un mémoire célèbre, Waddington, s'appuyant sur la mention d'un Quadratus faite par le rhéteur Aristide, a fixé au 23 février 155 la date du supplice de Polycarpe. W. Schmid, vingt-cinq ans plus tard, a critiqué sa démonstration et soutenu qu'il fallait descendre onze ans plus bas ; il a proposé le 23 février 166. Turner, en se fondant sur l'interprétation qu'il donne du *grand sabbat*, est revenu au 22 février 156. Sans qu'il nous soit possible d'entrer ici dans le détail de cette controverse délicate, disons que la thèse de Schmid paraît fausse, et qu'on ne peut guère hésiter qu'entre 156 et 155 (3). Si Polycarpe était chrétien de naissance, il serait né, dès lors, en 68/69.

Un autre témoignage d'Irénée (Éusèbe, *H. É.* V,

(1) Je dis ici le *Martyre*, non la *Lettre des Smyrniotes* ; car la lettre proprement dite se termine au ch. xx. Le ch. xxi est un premier appendice, que suivent d'autres appendices encore.

(2) Je dis du grand sabbat. Malgré l'absence de l'article, je crois en effet impossible de nier que l'expression désigne une solennité spéciale.

(3) Voir : WADDINGTON, *Sur la chronologie de la vie du Rhéteur Aristide* (*Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1867). — W. SCHMID, *Die Lebensgeschichte des Rhetors Aristides* (*Rheinisches Museum*, 1893). — E. SCHWARTZ, *Christliche und jüdische Ostertafeln*, Berlin, 1901. — HARNACK, *Geschichte*, II, 1, p. 334. — C.-H. TURNER, dans *Studia biblica et ecclesiastica*, 1890, p. 105. — DOM CHAPMAN, *Revue Bénédictine*, 1902, p. 141. — ANDRÉ BOULANGER, *Chronologie de la vie du rhéteur Aristide* (*Revue de philologie*, 1922, p. 26).



xxiv, 16) établit que Polycarpe avait fait un voyage à Rome sous le pontificat d'Anicet, au moment où commençait la discussion sur la date de Pâques entre les Occidentaux, qui célébraient toujours cette fête le dimanche, à une date variable selon les années, et les Orientaux (*Quartodécimans*) qui la fixaient immuablement au 14 du mois juif de Nisan. Anicet et Polycarpe ne réussirent à se convaincre ni l'un ni l'autre ; mais leur désaccord n'amena aucun conflit. Anicet garda la communion avec Polycarpe, et lui fit même l'honneur de le laisser célébrer l'eucharistie à sa place, dans sa propre église. Le pontificat d'Anicet est généralement daté de 154/155 à 166/67 ; il peut donc se concilier avec les deux dates extrêmes proposées pour le martyre de Polycarpe.

Il ne nous reste de Polycarpe que la *Lettre aux Philippiens* (1) ; attestée par Irénée, elle est aussi bien garantie qu'un texte peut l'être. Si l'authenticité en a été contestée, c'est uniquement parce qu'attestant elle-même l'existence d'un certain nombre d'*Épîtres* d'Ignace, cette *Épître* doit être déclarée apocryphe, si l'on veut ruiner à sa base la croyance en l'authenticité de celles-ci. Elle ne présente en elle-même aucun caractère suspect. Au contraire, elle aide à comprendre que l'interprétation admise par nous des difficultés les plus sérieuses que présentent les *Lettres* d'Ignace a chance d'être la plus vraisemblable. On était alors dans une période de transition, où l'Asie avait déjà vu l'épiscopat se développer plus complètement que dans d'autres régions ; il y avait déjà son caractère monarchique, et de vigoureuses personnalités, comme celle d'Ignace, tiraient de cet état de fait, généralement accepté, toutes les conséquences qu'il impliquait. Nature plus mesurée, Polycarpe lui-même ne fait pas étalage de son titre d'évêque ; il écrit à l'*Église*

(1) Les fragments publiés sous le nom de Polycarpe par FEUARDENT, dans son édition d'Irénée de 1596, par J.-B. PITRA dans le *Spicilegium Solesmense* (I, p. 226), et dont on trouve le texte dans Diekamp, ne présentent aucune garantie d'authenticité.

des Philippiens, et ne mentionne pas plus chez eux un évêque que ne le fait Ignace en écrivant à celle des Romains. Ces divergences sont probablement un indice d'une situation encore un peu confuse, et, par conséquent, témoignent pour l'authenticité des sept lettres d'Ignace aussi bien que pour celle de la lettre de Polycarpe, plutôt qu'elles ne doivent obliger à accepter seulement celle de cette dernière et de la seule lettre d'Ignace aux Romains (1).

La *Lettre aux Philippiens* exprime, dans un style qui ne vise jamais à l'effet, une piété grave et modeste. Elle est faite, pour une bonne part, de citations ou de souvenirs. Polycarpe, peut-être Hellène d'origine, en tout cas Hellène de formation (2), paraît beaucoup moins familier avec l'*Ancien Testament* que Clément de Rome. Au contraire, il aime à citer les *Épîtres* de Paul, les *Actes des Apôtres*, la *I<sup>re</sup> Épître* de saint Pierre, les *Évangiles* de Luc et de Mathieu ; il est manifeste aussi qu'il connaissait la *I<sup>re</sup> Épître* de Clément, et il l'a souvent copiée. Il ne cherche pas l'originalité ; il veut simplement édifier, et il est capable d'y réussir par la sincérité de son accent. S'il se croit autorisé à donner des conseils aux Philippiens, c'est que « ceux-ci l'y ont invité » (III, 1). Sinon, comment oserait-il exhorter une église qui a pour guide les instructions de saint Paul ? Soyons soumis au Christ. Évitions la cupidité qui est la source de tous les vices. Que les maris, les femmes, les diacres, les presbytres, chaque âge et chaque classe accomplissent consciencieusement leurs devoirs respectifs. Qu'on rejette les doctrines de ceux qui prêchent

(1) On s'est demandé, en admettant l'authenticité, si l'*Épître* de Polycarpe n'avait pas été interpolée ou mutilée ; ainsi Ritschl, Volkmar, Hilgenfeld. La question peut être posée plus légitimement ; mais il n'y a pas, en fait, de traces sérieuses d'interpolation.

(2) Pionius, (VI, 1-2) dans son récit légendaire sur l'origine de Polycarpe, en fait un *Oriental* (c'est-à-dire, par rapport à Smyrne, un Syrien ou un Palestinien) ; mais il le fait amener tout jeune à Smyrne, et y « prendre les mœurs des habitants ».

que Jésus-Christ n'est pas venu en la chair. Le sage Polycarpe ne s'est départi de sa modération habituelle que quand il a rencontré devant lui l'hérésie : « Celui qui ne confesse pas le mystère de la croix », dit-il « est issu du diable, et celui qui exploite les paroles du Seigneur dans le sens de ses passions et dit qu'il n'y a ni résurrection ni jugement, celui-là est le premier-né de Satan (1) » (VII, 1). — Qu'on imite l'exemple que viennent de donner Ignace et ses compagnons, Zosime et Rufus (2), inspirés eux-mêmes par celui de Paul et des Apôtres ; qu'on fasse l'aumône. Un mot de réprimande est adressé à un prosélyte, Valens, et à sa femme (XI). Avant tout, Polycarpe recommande cette douceur dont il semble avoir été lui-même si bien pourvu. Il promet, en terminant, d'exécuter la commission dont les Philippiens l'ont chargé, leur annonce l'envoi des *Lettres* d'Ignace jointes à la sienne, et les prie de bien accueillir le messenger qu'il leur expédie, Crescent.

Après avoir écrit cette *Épître*, dont le ton modeste s'explique en partie parce que l'auteur était jeune encore, Polycarpe gouverna longtemps l'Église de Smyrne. Trente ou quarante ans plus tard, une persécution sévit en Asie ; elle fut peut-être provoquée par l'héroïsme téméraire d'un Phrygien, Quintus, qui alla se dénoncer spontanément au tribunal. La foule, à l'amphithéâtre, lorsqu'eurent lieu les premiers supplices, réclama la mort de Polycarpe. Sur le conseil des fidèles, l'évêque se retira dans une maison de campagne ; puis, quand il se sut découvert, dans une seconde villa où, sur l'indication d'un jeune esclave, il fut arrêté un vendredi. L'Irénarque Hérode et son père Nicétès tentèrent de le sauver, en l'exhortant à sacrifier.

(1) S'il faut en croire Irénée (*Adv. Hær.*, III, 3, 4, cité par Eusèbe, *H. E.*, IV, 14), Polycarpe rencontra un jour (à Rome ? en Asie ?) Marcion, et comme celui-ci lui demandait : « Me reconnais-tu ? », lui répliqua : « Je reconnais le premier-né de Satan. »

(2) Les deux inconnus faisaient évidemment partie du même convoi qu'Ignace ;

Devant le proconsul, il montra une fermeté inébranlable. Les jeux étaient terminés ; l'Asiarque Philippe déclara qu'il n'avait pas le droit de livrer le condamné aux bêtes. Polycarpe fut brûlé vif. Un mouvement de l'air fit s'arrondir le feu, pendant quelques instants, en forme de voûte, autour de son corps, et fut interprété par les fidèles comme un miracle. Quelques-uns d'entre eux, nous dit le rédacteur de la *Lettre des Smyrniotes* (1), parvinrent à recueillir ses cendres.

---

(1) La *Lettre des Smyrniotes*, dont ces lignes sont un résumé, sera étudiée dans le chapitre sur les *Actes des Martyrs*.

## CHAPITRE III

### TRANSFORMATION DU GENRE APOCALYPTIQUE LE PASTEUR D'HERMAS

*Bibliographie.* — Les éditions sont celles des *Pères Apostoliques*. — Le *Pasteur* n'a été connu pendant longtemps que par une traduction latine, sans doute d'assez peu postérieure à la composition du livre, et publiée pour la première fois par LEFÈVRE D'ÉTAPLES (*Liber trium virorum et trium spiritualium virginum...*, Paris, 1513); outre cette *Vulgate*, on possède également en latin une seconde version, plus récente, mais qui peut remonter cependant au iv<sup>e</sup> ou au v<sup>e</sup> siècle; on l'appelle *Palatine* d'après le *Codex Palatinus* qui la contient, et Dressel l'a fait connaître en 1857. — Il existe aussi une version éthiopienne, publiée par d'Abbadie, avec le concours de Dillmann en 1860. — Le texte grec a été retrouvé au milieu du siècle dernier dans deux manuscrits, un manuscrit du xiv<sup>e</sup> siècle conservé au Mont-Athos, et dont trois feuillets, dérobés par le faussaire Simonides, sont aujourd'hui à Leipzig; et le fameux *Sinaïticus* du Nouveau-Testament, découvert par Tischendorf; l'*Athensis* donne le texte presque entier, jusqu'à la *Similitude* IX, 30, 3; le *Sinaïticus* s'arrête au *Mandement* IV, 3, 6. Dans ces dernières années, on a retrouvé à plusieurs reprises des fragments du *Pasteur* sur papyrus; *Similitudes* II, 7-10, IV, 2-5, VIII, 1 (dans les *Altchristliche Texte*, publiés par Schmidt et Schubart, Berlin, 1910); *Mandement* XI, 9-10 (*Oxyrhynchus Papyri*, I, 8-9); *Vision* I, 2-3; III, 12-13; *Mand.* XII, 1; *Sim.* IX, 2, 12; 17; 30 (*Amherst Papyri*, II, p. 195); une grande partie de la *Sim.* II (*Oxyrhynchus Papyri*, IX, n<sup>o</sup> 1172). Il faut ajouter une feuille de parchemin, conservée à Hambourg (fin de la IV<sup>e</sup> *Sim.* et début de V.); les fragments d'une version copte (DELAPORTE, *Revue de l'Orient chrétien*, 1906); enfin le fragment trouvé à Tourfan dans un manuscrit manichéen (F.-W.-K. MÜLLER, *Eine Hermasstelle in manicheischer Version*; *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1905). — Parmi les travaux innombrables auxquels a donné lieu l'étude du *Pasteur*, et dont on trouvera la liste dans *Bardenheuer*, signalons, au moins, pour l'ensemble de l'œuvre :



ZAHN, *Der Hirt des Hermas untersucht*, Gotha, 1868 ; — NIRSCHL, *Der Hirt des Hermas*, Ferrare, 1879 ; — l'introduction de Weinell à sa traduction allemande, dans les *Neutestamentliche Apokryphen* de HENNECKE (Tübingen, 1904, 2<sup>e</sup> éd.) ; et les commentaires de Dibelius (dans le *Handkommentar* de LIETZMANN) ; — sur certaines sources possibles du Pasteur : C. TAYLOR, *Hermas and Cebes* (*Journal of philology*, 1900) ; — REITZENSTEIN, *Poimandres*, Leipzig, 1904 ; — G. BARDY, *Le Pasteur d'Hermas et les Livres hermétiques* (*Revue biblique*, 1911) ; — B. VIOLET, *die Apokalypsen des Esra und des Baruchs* (*Griechische christliche Schriftsteller*, tome XXXII, II, 2) ; — sur l'unité du livre : de CHAMPAGNY, *Les Antonins*, tomes I et II ; — SPITTA, *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, Goettingen, 1896 ; — HILGENFELD, *Novum Testamentum extra canonem receptum*, Leipzig, 1881 ; — LINK, *Die Einheit des Pastors Hermæ*, Marburg, 1888 ; — BEHN, *Ueber den Verfasser der Schrift welche den Titel « Hirt » führt*. Rostock, 1876 ; — BAUMGÆRTNER, *Die Einheit des Hermas Buches*, Freiburg in Br., 1889 ; — sur la valeur historique du Pasteur et ses doctrines : J. RÉVILLE, *La valeur du témoignage historique du Pasteur d'Hermas*, Paris, 1900 ; — RAMBOUILLET, *L'orthodoxie du livre du Pasteur d'Hermas*, Paris, 1880 ; — D'ALÈS, *La discipline pénitentielle d'après le Pasteur d'Hermas* (*Recherches de Science religieuse*, 1911) ; — BATIFFOL, *Études d'histoire et de théologie positives*, Paris, 1924.

*Date et caractères généraux du Pasteur.* — Le Pasteur d'Hermas est un de ces écrits qui, comme la *Doctrine des Apôtres* et l'*Épître* de Barnabé, ont été bien près d'entrer dans le canon ; il figure, après les livres du *Nouveau-Testament*, dans le codex *Sinaiticus*. Clément d'Alexandrie le cite assez souvent, et le qualifie de γραφή, *écriture* ; Tertullien, qui, quand il fut devenu montaniste, n'eut pas assez de mépris pour « ce patron des adultères », a commencé par y prendre des témoignages scripturaires (*De oratione*, 16). Origène cependant témoigne déjà que tout le monde ne le jugeait pas avec la même faveur (*De principiis*, IV, 11), et Eusèbe, en attestant que beaucoup d'églises s'en servaient pour l'instruction des catéchumènes, se refuse à le classer parmi les écritures authentiques (*H. E.*, III, 3, 6 ; 25, 4). Saint Athanase, tout en l'excluant aussi du canon (*De decret. Nic.*, 18), professe pour lui beaucoup d'estime. Au <sup>ve</sup> siècle, encore, quoique son autorité fût très diminuée, le pseudo-

Athanase (1) et le moine Antiochus (2) s'en sont appropriés des morceaux étendus.

La date est fixée par le témoignage du *Fragment de Muratori*, dont l'auteur écrivait trente ou quarante ans à peine après Hermas, et ce témoignage est confirmé par celui du *Catalogue libérien*, lequel dépend probablement lui-même d'Hippolyte. Voici ce que dit dans sa langue barbare l'auteur du *Fragment* : « Quant au *Pasteur*, c'est tout récemment que, de notre temps, dans la ville de Rome, Hermas l'a écrit, alors que siégeait sur la chaire de l'église de la ville de Rome Pie, évêque, son frère ; et c'est pourquoi il faut qu'on le lise, mais il ne peut être mis à la portée du peuple publiquement, dans l'église, ni comme s'il était un des prophètes — dont le nombre est complet — ni comme s'il était un des apôtres, à la fin des temps ». C'est déjà l'opinion qui finira par prévaloir : ouvrage édifiant, trop récent pour être canonisé. Dans le *Catalogue libérien*, on lit, à l'article de Pie : « Sous son épiscopat, son frère Hermès a composé un livre, où est écrit le mandement que lui a intimé un ange, qui vint à lui en vêtement de *Pasteur* ». La date du pontificat de Pie est approximativement 141-145 (3).

Ces témoignages sont décisifs. Ils ne permettent pas de croire — comme on l'a fait généralement, avant la découverte du *Fragment de Muratori*, et comme le pensait déjà Origène (4), Oriental moins bien informé des choses romaines que ne pouvaient l'être l'auteur du *Fragment* et Hippolyte — que l'Hermas qui a écrit le *Pasteur* puisse être identifié à celui que mentionne saint Paul (*Ép. aux Rom.*, xvi, 14) ; ils ne permettent pas davantage d'adopter certaines combinaisons imaginées par quelques critiques modernes.

Hermas, frère de Pie, nous donne lui-même dans son

(1) Dans la *Doctrina ad Antiochum ducem*.

(2) Dans son Πανδέκτης τῆς ἀγίας γραφῆς.

(3) Cf. DUCHESNE, *Histoire de l'Église*, I, p. 231 et suiv.

(4) *In epist. ad Rom.*, X, 31.

livre quelques renseignements sur sa personne et sur sa vie ; il n'est pas sûr qu'il faille les prendre tous à la lettre, Hermas est un prophète ; il compose un ouvrage qui relève de l'ancienne littérature prophétique, et les *nabis* hébreux, dans les scènes symboliques qu'ils ont imaginées, se sont donné parfois un rôle fictif. A l'en croire, l'auteur du *Pasteur* était esclave, à l'origine ; tout jeune, il fut vendu par son maître à une dame, nommée Rhodé, et envoyé à Rome (d'où ?). Il s'enrichit, en faisant des affaires sans s'y montrer trop scrupuleux ; il était marié, et sa femme ne fut pas irréprochable ; ses fils commirent des fautes graves ; ils semblent avoir, au cours d'une persécution (1), dénoncé leurs parents et apostasié. Plus tard, Hermas perdit ses biens. Il semble cependant avoir toujours gardé de l'aisance ; il parle d'un champ, qu'il exploitait et qui était sans doute situé sur la route de Rome à Cumes (2), et c'est là qu'il reçut la plus grande partie des *révélations* dont il fut gratifié.

Dans quelle mesure Hermas, qui témoigne en tout cas qu'en son temps le rôle du *prophète* n'était pas encore amoindri dans la communauté romaine, a-t-il été réellement un *visionnaire* ? dans quelle mesure ses *visions* sont-elles l'œuvre d'un travail de composition fait à tête reposée ? C'est son secret ; quoiqu'on ne puisse douter que comme dans l'*Apocalypse* de saint Jean, le travail de composition littéraire ne tienne, dans le *Pasteur*, une place considérable. On peut se demander aussi, puisque Hermas avait pour frère l'évêque de Rome, si son initiative a été en quelque façon suscitée, ou tout au moins prise d'accord avec l'autorité ecclésiastique, ou bien, si — comme il paraîtrait plutôt, s'il était sûr qu'on dût

(1) *Vision* II, 2, 2. Hermas dit seulement qu'ils ont *blasphémé Dieu et trahi* leurs parents. Ce qu'il dit ailleurs d'une persécution rend vraisemblable l'explication donnée plus haut de ce texte, et généralement acceptée.

(2) *Vision* III, 1, 2 ; IV, 1, 2. Le texte n'est pas très sûrement établi en tous les endroits qui nous renseignent à ce sujet.

toujours prendre ce qu'il dit à la lettre — il agit en prophète indépendant, qui se place même, puisqu'il est inspiré, au-dessus de cette autorité à laquelle s'adressent pour une part, expressément, les conseils qu'il reçoit d'en haut. En tout cas il n'a pas été désapprouvé ; son succès l'atteste, et il faut croire que sa prédication répondait à un besoin général des Églises, non pas seulement à l'état particulier de l'église romaine, puisque ce succès a été aussi grand à Alexandrie qu'à Rome, et même y a été plus durable.

L'œuvre, qui est, sous la forme où nous la possédons, de dimensions assez étendues, n'a pas été, selon toute vraisemblance, composée d'un trait ; mais avant que nous montrions les traces qu'elle porte d'une rédaction effectuée à plusieurs reprises, il faut en dégager les tendances essentielles, qui sont restées les mêmes, d'un bout à l'autre, quelques modifications de détail que l'auteur ait apportées par la suite à ses premiers symboles et aux explications qu'il en propose.

Le *Pasteur* a un intérêt historique très grand, qui vient de la faculté qu'il nous donne d'apercevoir, à travers les préceptes détaillés qu'il contient, l'état intérieur de la communauté romaine, vers 140-145. Cette communauté est déjà considérable ; elle comprend des fidèles recrutés dans des milieux divers, où ne manquent pas les hommes d'affaires ni les riches ; elle compte vraisemblablement aussi beaucoup de chrétiens d'origine, ce qui peut être un avantage, quand l'éducation reçue dès l'enfance a porté tous ses fruits ; ce qui est un péril aussi, si certains de ceux qui ont été soumis à cette éducation sans l'avoir choisie étaient médiocrement aptes à en profiter ou tout moins n'ont pas le zèle et l'énergie des recrues volontaires. On peut donc s'attendre qu'il y ait dans cette église des tièdes en grand nombre ; des pécheurs aussi, et parfois même des coupables de péchés graves. Telle est en effet la peinture que nous en apporte le *Pasteur*, et on risque, comme à la lecture de tout ouvrage parénéti-

d'en garder d'abord l'impression que la masse des fidèles est composée de ces éléments médiocres ou mauvais. Ce n'est pas cependant ce que veut dire Hermas, puisque, dans la *Similitude* VII, ceux qui réussissent finalement à garder verdoyant le rameau de saule sont en majorité. Il n'en reste pas moins évident que le livre s'adresse à une église où, parce qu'elle a duré et parce qu'elle s'est accrue, un certain relâchement s'est introduit.

D'autre part Hermas fait allusion, à plusieurs reprises, à la persécution. Depuis Trajan, le christianisme y était constamment exposé. Les principes de la législation que Trajan avait établis dans sa fameuse lettre à Pline avaient pour résultat que, si aucune circonstance fortuite n'attirait l'attention sur une église, celle-ci pouvait jouir d'une paix parfois assez longue et assez complète ; mais la cause la plus futile et la plus imprévue pouvait amener des arrestations et des poursuites. Il est donc fréquemment question chez Hermas, à côté des martyrs et des confesseurs, des faibles et des rénégats.

Quelle devait être, sur les chrétiens d'élite, l'impression produite par cet état de choses ? Ils avaient été, pendant près d'un siècle, plus préoccupés d'accroître l'Église par des acquisitions nouvelles que de maintenir l'ordre et la discipline dans les communautés déjà constituées, quoiqu'en tout temps une partie de leur effort ait dû être appliquée à cette tâche. Maintenant, la préservation de la foi et des bonnes mœurs dans la société chrétienne devenait aussi importante que l'apostolat chez les Gentils. Une *mission intérieure* devenait nécessaire ; c'est une obligation que désormais l'Église connaîtra, après chaque crise. Il fallait de nouveau prêcher la *pénitence*, comme Jean Baptiste et Jésus l'avaient prêchée ; mais — c'était là le problème — il fallait prêcher la *pénitence* à des chrétiens, à des hommes qui avaient reçu le baptême, et en qui le baptême avait opéré cette nouvelle naissance, qui faisait du pécheur un *saint*. Des *saints* avaient failli ; pouvaient-ils recouvrer la sainteté perdue ?



Comment, puisque le baptême ne saurait se « renouveler » ? — Il fallait de nouveau une intervention divine. L'objet des *révélation*s qu'Herma s a reçues est d'apporter le remède souhaité. Le *Pasteur* qu'Herma s aura pour principal instructeur et pour guide — après l'Église elle-même, qui lui apparaît la première — est l'*ange de la Pénitence*. Inspiré par lui, Herma s remplit sa mission, avec une grande gaucherie apparente, avec une réelle habileté au fond. Il prêche — en prenant bien soin de ne compromettre en rien l'efficacité unique du baptême — une nouvelle *pénitence*, une pénitence *exceptionnelle*. C'est une sorte de *jubilé* qu'il annonce, dont ceux qui en ont besoin doivent se hâter de profiter. Car la fin des temps approche (1).

La question que se posait Herma s était évidemment à l'ordre du jour. Quelles mesures l'Église avait-elle déjà prises ou était-elle en train de prendre pour en préparer la solution ? Il appartient aux historiens de la discipline ecclésiastique de le rechercher. Le livre du *Pasteur* ne nous donne aucune information à ce sujet. Herma s est un *prophète*. Certes, il suppose toujours que le fidèle agira en parfait accord avec l'Église ; qu'il gardera intact le lien avec l'église ; l'unité du corps des chrétiens est une des idées qui lui sont chères. Mais il n'a pas pour mission d'édicter des règlements, ni de juger les règlements qui peuvent déjà exister, et il est assez vain de se demander — du moins à ce point de vue — s'il est rigoriste ou tolérant. Ce qu'il veut, c'est éveiller au cœur des tièdes ou des coupables le repentir, et il a une confiance presque illimitée dans l'efficacité du repentir. En ce sens, on peut dire que l'esprit qui domine dans sa prédication est l'esprit de tolérance intelligente selon lequel l'Église finira par donner à la *pénitence* une organisation précise, en se réservant de la modifier, très profondément même, pour

(1) Voir particulièrement la III<sup>e</sup> *Vision*, le IV<sup>e</sup> *Mandement*, et la IX<sup>e</sup> *Similitude*.

la mettre en harmonie, au cours des siècles, avec des milieux nouveaux.

L'embarras qu'éprouvait Hermas à exposer des idées alors assez nouvelles, et la netteté avec laquelle il les concevait cependant, au fond de lui-même, se laissent apercevoir tout ensemble dans le troisième paragraphe du *IV<sup>e</sup> Mandement* : « J'ai entendu dire, Seigneur (1), à certains docteurs qu'il n'y a aucune pénitence en dehors de celle que nous avons faite quand nous sommes descendus dans l'eau, et quand nous avons reçu la rémission de nos péchés antérieurs. — Il me répond : Tu as bien entendu ; il en est effectivement ainsi. C'est qu'il faudrait que celui qui a reçu la rémission des péchés ne pêchât plus, et qu'il habitât dans la pureté. Mais puisque tu veux des précisions, je t'instruirai encore sur ceci, sans donner aucun prétexte aux futurs croyants ou à ceux qui viennent d'embrasser la foi dans le Seigneur. Ceux qui viendront à la foi, ceux qui viennent d'en faire profession n'ont pas à compter sur une pénitence de leurs péchés ; mais ils ont obtenu la rémission de leurs péchés antérieurs (2). C'est pour ceux qui ont été appelés avant les jours où nous sommes que le Seigneur a établi la pénitence : car le Seigneur qui connaît les cœurs et prévoit toutes choses, a su la faiblesse des hommes et l'astuce du diable ; il a su que le diable ferait du mal aux serviteurs de Dieu et que sa perversité s'exercerait contre eux ; donc, dans sa miséricorde, le Seigneur a été ému pour la créature, et a institué cette pénitence, et c'est à moi qu'a été donnée la charge de cette pénitence. Mais, je te le déclare, dit-il, après cette grande et auguste vocation (3), si quelqu'un tenté par le diable vient à pécher, il a la faculté de faire pénitence, une seule fois (4) ; s'il se met à pécher à

(1) C'est au *Pasteur* que s'adresse Hermas.

(2) Ceci, pour empêcher que de récents baptisés ou de futurs croyants ne prennent pas assez au sérieux la pénitence qui précède le baptême.

(3) Celle du baptême.

(4) Là est la solution apportée par Hermas : une seule pénitence —

tout propos et veut se repentir, fâcheuse affaire pour un tel homme, il aura peine à *oïre*. — Je me sens revivifié, — lui dis-je — en entendant de toi ces précisions ; car me voilà sûr que, si je n'ajoute plus jamais rien à mes péchés, je serai sauvé. — Tu seras sauvé, répondit-il, et tous ceux qui agissent ainsi. »

Cette annonce d'une pénitence, possible une fois, et une seule fois, après le baptême, par l'effet de la miséricorde divine, à l'occasion d'une grâce que le Pasteur a été chargé de communiquer à Hermas et qu'Hermas doit faire connaître aux fidèles, est l'idée originale du livre et son objet propre. Mais le livre s'est développé jusqu'à devenir un manuel de la vie chrétienne, particulièrement dans la partie centrale, que constituent les *Préceptes*. C'est une analyse des principales vertus ; une analyse aussi des vices qui en sont la contre-partie. C'est un traité de morale, assez minutieux dans les prescriptions pratiques, large dans l'esprit qui les anime. Le principal mérite d'Hermas est la sincérité, la candeur même parfois, de sa foi joyeuse et confiante. La *Gaieté* figure en bonne place (1) dans son catalogue de vertus. Quand l'*Église* — dans la première *Vision* (2, 3) — le trouve sombre, après l'admonestation qu'il vient de recevoir de son ancienne maîtresse Rhodé, elle s'étonne de ne plus reconnaître « Hermas le patient, celui qui ne se laisse jamais rebuter ; celui qui rit en toute circonstance ». Cette heureuse disposition d'esprit, où une sérénité vraiment angélique s'associe assez singulièrement à une bonhomie candide, la sagesse pratique des conseils, la franchise qui n'est pas sans finesse des analyses morales, ont assuré le succès durable du *Pasteur*, si l'annonce de la nouvelle *bonne nouvelle* — la Pénitence exceptionnellement accordée — en a dû produire le succès immédiat.

exceptionnelle, après le baptême ; solution provisoire et que l'*Église* devra rectifier, surtout quand la croyance à la fin prochaine du monde se sera encore davantage affaiblie.

(1) *Similitude*, IX, 5.

Ce traité de morale chrétienne que forme l'ensemble des *Mandements* (ou *Préceptes*) (1) est la partie du livre qu'au v<sup>e</sup> siècle ont encore le plus exploitée le Pseudo-Athanase et le moine Antiochus.

Si Hermas, malgré quelques singularités, est, à tout prendre, un bon moraliste, il n'est qu'un fort médiocre théologien. Sa foi est puisée tout d'abord à l'*Ancien Testament*, et le monothéisme en est l'article essentiel. Certes, il a lu un bon nombre des écrits du *Nouveau* — quoiqu'il n'en cite aucun expressément ; il ne cite qu'un livre apocryphe, le livre d'Eldad et Modad (2). Mais, s'il s'est imprégné assez fidèlement de la pure et noble morale qu'ils proposent, il n'exprime sur les matières proprement théologiques que des vues fort primitives. L'économie divine se compose pour lui, outre Dieu le Père, du Saint-Esprit, la seule personne divine émanée du Père qu'il reconnaisse véritablement. Le *Fils* — Hermas ne prononce jamais le nom de Jésus ni celui du Christ, pas plus qu'il ne s'applique ou n'applique à ses coreligionnaires la qualification de chrétiens — c'est le Saint-Esprit qui s'est revêtu d'une chair. « L'Esprit-Saint, qui préexistait, qui a créé toute créature, Dieu l'a fait habiter dans une chair choisie par lui. Cette chair, dans laquelle habitait l'Esprit-Saint, a bien servi l'Esprit en toute pureté et en toute sainteté, sans jamais lui infliger la moindre souillure. Après qu'elle se fut ainsi bien et saintement conduite, qu'elle eut aidé l'Esprit et travaillé en tout avec lui, se montrant toujours forte et courageuse, Dieu l'a admise à participer avec l'Esprit-Saint... Il a donc consulté son fils et ses anges glorieux, afin que cette chair qui avait servi l'Esprit sans aucun reproche obtînt

(1) Les traductions se partagent entre les deux termes pour traduire le grec *ἐντολαί*.

(2) Ce livre, outre la mention qu'en fait Hermas, n'est connu que par celle qu'en font certaines listes d'apocryphes (*Stichométrie de Nicéphore*, etc.). Les deux personnages qui lui donnent son nom viennent de *Nombres*, <sup>3</sup>XI, <sup>2</sup>26-29.

un lieu d'habitation et ne perdît pas le prix de son service. Il y a une récompense pour toute chair qui, le Saint-Esprit habitant en elle, sera trouvée sans souillure (1). »

Ce texte si curieux qui distingue si nettement de l'Esprit-Saint l'homme-Jésus, et qui rapproche si manifestement de lui « toute chair qui sera trouvée sans souillure », met aussi en relation bien proche le Fils (c'est-à-dire le Saint-Esprit) et les *anges glorieux*. C'est un autre trait caractéristique de la croyance d'Hermas que le rôle considérable attribué aux anges. Dans la plupart des visions d'Hermas, en particulier dans les deux qui décrivent la construction de la Tour (l'Église), les anges sont en grand nombre, au premier plan. C'est un ange, qui, prenant la succession de l'Église personnifiée, donne à Hermas la plus grande partie des instructions qu'il reçoit. Il y a un ange, Thegri, préposé à la surveillance des bêtes sauvages, et cet ange a, plus tard, scandalisé saint Jérôme, qui en a pris prétexte pour taxer Hermas de *sottise* (2). Michel apparaît dans la *VIII<sup>e</sup> Similitude* (3, 3) comme préposé à la garde du peuple de Dieu. Au-dessus de la foule des anges, se distingue un groupe de six anges supérieurs, les *premiers créés*, dont Michel doit faire partie, et comme le nombre des archanges, dans la tradition hébraïque et chrétienne, est habituellement de sept, il n'est pas impossible que ce groupe apparaisse chez Hermas réduit d'une unité, parce que la place du VII<sup>e</sup> est prise par le Fils de Dieu.

Ces singularités nous révèlent combien l'Église était encore éloignée de posséder une doctrine précise, même sur les points les plus essentiels. Le moment où Hermas a vécu coïncide avec une effervescence de curiosité hardie, d'où naît le mouvement gnostique. C'est au pontificat d'Hygin, prédécesseur de Pie, que la tradition fait re-

(1) *Similitude* V, 6, 5-8 (traduction L. DUCHESNE *Hist. ancienne de l'Église*, t. I, p. 234).

(2) *Vision* IV, 2, 4. Saint Jérôme l'appelle *Tyri* (*In Habacuc*, I, 5, 14).



monter la première apparition à Rome de docteurs ainsi qualifiés. Hermas n'a pas ignoré leur action, d'ailleurs encore un peu voilée et dont le péril ne pouvait être, sans doute, entièrement soupçonné. C'est sinon un gnostique, du moins un docteur à prétentions scientifiques que ce pseudo-prophète qui enseigne dans une chaire, à un auditoire assis sur un banc, et qu'on vient consulter d'ailleurs, comme *un magicien*, sur de pures questions d'intérêt (1). Mais ce sont assez vraisemblablement de véritables gnostiques qui sont visés dans la *Similitude IX*, § 22, « ces présomptueux, infatués d'eux-mêmes, qui veulent tout savoir (γινώσκειν) et ne savent rien ». Or Hermas ne les juge pas avec toute la sévérité qu'on attendrait. Il les condamne, mais il sait que, si « beaucoup d'entre eux ont été rejetés, certains se sont repentis et se sont soumis à ceux qui ont l'intelligence, en reconnaissant leur folie ». Il espère la conversion des autres, et il conclut « qu'ils sont fous et inintelligents plutôt que méchants ». C'est qu'Hermas n'est pas lui-même très exigeant : il se contente d'une croyance très générale en un Dieu unique, qui agit sur l'univers et sur l'humanité par son Esprit, qui a voulu, dans les derniers temps, que cet Esprit s'incarnât, qui a récompensé, en la divinisant, la *chair* sans souillure où l'Esprit a habité, qui réserve l'immortalité bienheureuse à ceux qui auront vécu saintement ou auront fait à temps pénitence, et dont le Fils (c'est-à-dire l'Esprit), est aidé, dans sa tâche bienfaisante, par toute une légion d'anges à la tête desquels sont les *Premiers-crésés*.

*La composition du Pasteur.* — Le livre d'Hermas est, parmi les écrits des Pères apostoliques, celui qui a le plus d'intérêt pour l'histoire littéraire proprement dite. Bien qu'Hermas ne cherche pas beaucoup plus qu'aucun autre écrivain chrétien ancien à faire œuvre d'art, il nous plaît — en nous étonnant parfois un peu — comme les

(1) *Mandement XI.*

auteurs de ces peintures des Catacombes qui unissent à l'attrait irritant d'un symbolisme mystérieux une véritable fraîcheur et une touchante naïveté de sentiment. Les sources de son inspiration sont, pour lui comme pour eux, assez diverses ; les caractères en sont assez complexes, et il importe de rechercher les uns, de définir les autres avec toute la précision possible.

La composition de l'ouvrage est assez claire ; il se divise en trois parties de forme et de contenu un peu différents, quoique très analogues : les *Visions*, les *Mandements* et les *Similitudes*. Il y a cinq *Visions*, dont quatre constituent vraiment la première partie, la cinquième formant la transition entre celle-ci et la seconde, dont elle est l'introduction. Les *Visions* sont précédées d'une introduction très singulière où, de prime abord, se révèle à nous un certain tour romanesque de l'imagination d'Hermas, qui risquerait d'être périlleux, si la nature d'Hermas ne paraissait être, au fond, parfaitement droite. Hermas nous confesse qu'il s'est rendu coupable au moins d'un péché d'intention, un jour où il a vu sortir du Tibre, après le bain, celle dont il avait été l'esclave « et qu'il aimait comme une sœur », la belle Rhodé. Il n'a pu s'empêcher de l'admirer, et il a laissé échapper ce vœu innocent : « Je serais bien heureux d'avoir une femme de cette beauté et de ce caractère. » — Rien que cette simple pensée, ajoute-t-il ; rien de plus. Quelque temps après, près de ce même fleuve, tandis qu'il se rendait à Cumes (1), Rhodé lui apparaît (2) et lui reproche « le désir du mal qui est monté dans son cœur ». Tandis qu'il se défend et proteste de son respect, elle lui adresse sa réprimande « en riant ». Le ton, qui sera celui du livre est ainsi, dès le début, très habilement donné.

(1) *Vision* I, 1, 2. Le texte est mal établi ; mais d'autres passages du *Pasteur* laissent peu de doute qu'il s'agisse de Cumes.

(2) *Ib.*, 5. Rhodé dit qu'« elle a été enlevée au ciel, pour accuser Hermas de ses péchés devant le Seigneur ». Veut-elle dire qu'elle a eu une vision, ou qu'elle est morte ? La seconde explication est généralement admise, mais le texte est obscur.

Le petit discours de Rhodé est une première invitation à la *pénitence*, adressée personnellement à Hermas, à propos d'un fait particulier. La familiarité, le naturel avec lequel l'auteur se met en scène donnent au livre son agrément assez vif ; en même temps, ils nous mettent en confiance, et nous préparent à accepter volontiers des avis que celui qui a mission de les faire entendre a commencé par s'appliquer à lui-même. Une seconde apparition succède à celle de Rhodé. C'est celle d'une femme âgée, vêtue d'habits éblouissants, tenant en main un livre, qui s'avance, s'assoit sur un siège revêtu de laine blanche, et salue Hermas encore tout attristé. Nous apprendrons plus tard que cette femme est l'Église ; elle rappelle à Hermas ses malheurs, ses fautes, celles des siens ; elle lui donne aussi l'assurance que Dieu l'a pris en pitié, et réparera les dommages qu'il a éprouvés, s'il sait remettre l'ordre et la discipline dans sa famille. Elle lui lit ensuite une petite exhortation, à la gloire de Dieu, qu'Hermas se contente de résumer. Quand elle a fini, quatre jeunes hommes (quatre anges) viennent enlever le siège ; mais deux autres, soutenant la vieille femme par les bras, l'emmènent vers l'Orient. Elle s'en va, l'air joyeux, en adressant à Hermas ce simple mot de congé : « Sois un homme, Hermas. »

Telle est la première *Vision*, qui se décompose en deux apparitions successives. Les trois visions suivantes nous montreront de nouveau l'Église, avec quelques différences dans l'aspect (1), quelques différences aussi dans la mise en scène ; les apparitions auront lieu, tantôt de nuit sur la route de Cumes, tantôt dans la maison d'Hermas, tantôt dans son champ. Dans la seconde, l'Église se promène en lisant un petit livre ; elle le donne à Hermas, pour qu'il en prenne copie ; il fait cette copie

(1) Certaines de ces différences ne sont pas indiquées dans le récit même des apparitions, mais seulement dans les explications postérieures que reçoit Hermas.

machinalement, « sans distinguer les syllabes » (1) ; le sens de ce communiqué divin lui est révélé après quinze jours de jeûnes et de prières ; c'est encore un avertissement qui vise personnellement les enfants d'Hermas et sa femme. Hermas doit les inciter à faire pénitence ; mais il doit aussi transmettre l'avertissement divin aux fidèles, et tout d'abord aux chefs de l'Église. Quelque temps après, « un jeune homme d'une grande beauté » (2) apparaîtrait à Hermas endormi, et lui explique que la vieille femme — dont Hermas n'a pas reconnu l'identité, et qu'il était tenté de prendre pour la Sibylle (3) — n'est autre que l'Église. Une autre apparition de la Femme, qui a lieu avant qu'Hermas se soit conformé à son ordre de communiquer le contenu du petit livre aux chefs de l'Église, permet à celle-ci de profiter de ce retard pour ajouter cette précision : « Tu feras deux copies du petit livre ; tu en enverras une à Clément et une à Grapté (4). Clément l'enverra aux villes du dehors ; c'est la tâche qui lui a été confiée ; Grapté l'emploiera pour instruire les veuves et les orphelins ; toi, tu en donneras lecture en cette ville, en présence des presbytres qui président à l'Église. »

La troisième *Vision* est le morceau le plus important de la première partie ; elle développe le symbole de la Tour (l'Église), construite sur les eaux (le baptême), et

(1) Les manuscrits anciens ne séparaient pas les mots.

(2) Ce jeune homme est sûrement un ange ; est-il identique au Pasteur que nous verrons plus tard ?

(3) C'est la première mention de la Sibylle dans un texte chrétien.

(4) Ce passage a souvent joué un rôle dans les discussions relatives à la date du *Pasteur*. Inutile de chercher qui pouvait être Grapté. Mais le nom de Clément est fait pour intriguer. Ce nom était commun, et il se peut qu'il s'agisse ici d'un contemporain de Pie, inconnu de nous. Si au contraire Clément désigne bien le fameux évêque de Rome, auteur de l'*Épître aux Corinthiens*, une seule explication, à mon sens, est possible ; c'est qu'Hermas a voulu antidater son livre. Cette explication se concilie difficilement avec la connaissance précise qu'avait l'auteur du *Fragment de Muratori* du moment où ce livre a été composé et publié.

pour l'édification de laquelle sont apportées des pierres de diverses formes ou de diverses couleurs ; les unes sont employées ; les autres rejetées ; chaque sorte de pierre a une signification allégorique ; sept femmes autour de l'édifice — auquel travaillent des anges — représentent les vertus. C'est toujours l'*Église* qui fait assister Hermas à la vision. Dans une apparition postérieure, elle lui révèle le sens des différents aspects qu'elle a pris jusqu'ici pour se montrer à lui.

La quatrième *Vision*, postérieure de vingt jours à la troisième, a plus de rapport avec celles que l'*Apocalypse* de Jean nous a rendues familières ; Hermas rencontre une sorte de monstre marin, dont la gueule vomit des sauterelles de feu ; long de cent pieds ; la tête pareille « à un grand récipient d'argile » et peinte de quatre couleurs : noire, couleur de feu et de sang, dorée, blanche. Mais le monstre laisse passer Hermas, et se tapit tandis qu'il passe. L'ange Thégri, par la volonté de Dieu, a protégé le bon Hermas. L'*Église* vient lui expliquer le sens de cette apparition.

La cinquième *Vision*, avons-nous dit, appartient déjà autant à la seconde partie qu'à la première ; elle lie l'une à l'autre. Elle nous montre, pour la première fois, le personnage qui a donné son nom au livre. Hermas vient de prier dans sa maison, et s'est assis sur son lit. Il voit entrer un homme de belle apparence, en costume de berger, enveloppé d'une peau de chèvre, porteur d'une besace sur l'épaule, et d'une houlette à la main. « Cet ange très vénérable » est envoyé pour habiter avec lui. Il s'étonne qu'Hermas ne reconnaisse pas « celui à qui il été confié » (1), puis change d'aspect et se fait alors reconnaître. Il a mission de lui « montrer de nouveau », c'est-à-dire sans doute de lui expliquer plus complètement « tout ce qu'il a vu déjà ». Il l'incite à écrire d'abord

(1) Hermas n'a jamais dit antérieurement qu'il ait été confié à un ange gardien.



les *Mandements* et les *Similitudes* (*Paraboles*). Hermas s'est acquitté de ce soin ; il invite ses lecteurs à mettre en pratique tous les avis que va contenir son livre, renouvelle à ce propos, d'un mot bref, l'appel à la pénitence, puis expose successivement les douze *Mandements*. Dans cette partie, l'instruction proprement dite domine. Les principales vertus : foi, simplicité, franchise, chasteté, patience, justice, crainte de Dieu, tempérance, confiance, gaieté, sont passées en revue sans beaucoup d'ordre ni de méthode ; les vices correspondants sont combattus. Dans un épilogue, l'observation de tous ces préceptes est donnée comme une condition rigoureuse du salut ; Hermas, d'ailleurs, corrige aussitôt ce que cette recommandation peut avoir d'effrayant, en répétant, à son ordinaire, que rien n'est plus léger que le joug du Seigneur pour les vrais chrétiens, dont l'état d'âme naturel est la joie. Que les pécheurs eux-mêmes, donc, se gardent de s'abandonner au désespoir, et qu'ils fassent pénitence. Ainsi, cette partie didactique du livre, qui a un caractère plus général que la première et la troisième, se termine cependant, comme elle s'ouvrait, par un rappel de la mission particulière dont Hermas se donne pour chargé.

La troisième partie a plus de rapport avec la première par la forme, qui redevient celle de la vision ; mais elle est liée à la seconde par le personnage du Pasteur, qui préside désormais aux apparitions, d'abord introduites par l'Église. La première *Parabole* ou *Similitude* est celle des deux cités (le monde et l'Église) ; la seconde, celle de l'orme et de la vigne (le pauvre et le riche) ; la troisième, celle de la forêt hivernale (le monde présent) ; la quatrième, celle de la forêt estivale (royaume de Dieu) ; la cinquième, à propos du jeûne, narre cette histoire du vignoble et de l'esclave fidèle, qui a un si vif intérêt parce qu'elle nous révèle la christologie très primitive d'Hermas ; la sixième oppose l'un à l'autre deux troupeaux et deux pasteurs (l'ange de volupté et l'ange du châtiment) ; la septième nous ramène aux malheurs personnels d'Hermas et aux

fautes des siens ; la huitième est l'image du saule, dont les rameaux sont distribués aux fidèles ; l'état dans lequel ils les rendent permet de distinguer trois catégories de justes et dix de pécheurs ; la neuvième nous mène en Arcadie, et nous fait apparaître d'abord douze montagnes ; puis, elle reprend, avec certaines variantes, le symbole de la tour que nous avait fait connaître déjà la troisième vision ; l'explication de toutes ces allégories est précédée d'un épisode extrêmement curieux où Hermas s'abandonne, avec plus de liberté encore que dans la première scène du livre, à ce penchant romanesque de son imagination, qui a son attrait, fort vif et un peu périlleux. Hermas, pendant la construction de la tour, passe la nuit avec douze vierges (douze Vertus) qui lui font fête, et lui promettent d'habiter désormais avec lui. Si l'on veut comprendre cependant combien nous aurions tort de chercher quelque chose de suspect dans cette idylle un peu surprenante, qu'on relise ces lignes : « J'avais honte de rester avec elles. Mais celle qui semblait être la première d'entre elles se mit à me baiser et à m'embrasser ; les autres, voyant qu'elle m'embrassait, se mirent aussi à me baiser et à me conduire autour de la tour et à jouer avec moi. Je me sentis comme rajeuni, et je me mis moi-même à jouer avec elles ; les unes formaient un chœur, les autres dansaient, les autres chantaient ; pour moi, en silence, je me promenais avec elles autour de la tour et je m'associais à leur joie. » Sourions, comme le bon Hermas, et ne nous fâchons pas.

Cette neuvième *Similitude* est précédée des lignes suivantes : « Quand j'eus écrit les *Mandements* et les *Similitudes* du Pasteur, de l'ange de la pénitence, il vint à moi et me dit... » Il est donc clair que les instructions du Pasteur sont, en réalité, terminées avec la *Similitude VIII* ; la IX<sup>e</sup>, où la III<sup>e</sup> *Vision* est reprise, développée et parfois modifiée, est une sorte d'appendice, ainsi que la X<sup>e</sup>, où reparait l'Ange qui avait confié Hermas au Pas-

teur (1), et qui est probablement identique au Fils de Dieu. Cet Ange lui recommande la soumission au Pasteur, dont il exalte la mission et la dignité ; il confie de nouveau Hermas au Pasteur et aux douze Vierges, l'exhorte à la bienfaisance, puis « il se lève du lit où il s'était assis, et prenant avec lui le Pasteur et les Vierges, il se retire, mais en me disant qu'il renverrait ce Pasteur et les Vierges dans ma maison. » Ce sont les derniers mots du Livre (2).

Il semble assez probable que ce long ouvrage n'a pas été composé d'un trait ; on distingue assez bien trois stades dans son développement : d'abord les quatre premières *Visions*, dans lesquelles l'agent de la révélation est l'*Église* ; dans une seconde partie, une nouvelle conception apparaît : le *Pasteur* devient l'instructeur d'Hermas, et la cinquième *Vision* a servi à lier aux quatre premières, qui, sans doute, ont formé d'abord un tout indépendant, les instructions du *Pasteur*, qui comprennent douze *Mandements* et les huit premières *Similitudes* ; enfin Hermas, soit de son propre mouvement, soit averti que ses lecteurs s'étaient posé, au sujet de ses révélations, certaines questions, a encore composé la IX<sup>e</sup> *Similitude*, où est reprise la vision de la Tour, la plus significative de la I<sup>re</sup> partie, et a donné la dixième pour conclusion à l'ouvrage complet. Cette composition progressive explique sans doute, au moins pour une bonne part, quelques incohérences sans gravité, dont nous avons signalé les principales.

*L'imagination d'Hermas ; le style d'Hermas ; les sources du Pasteur.* — L'analyse qui précède, en attirant l'attention sur trois ou quatre scènes caractéristiques, a permis de discerner les traits principaux de l'imagination d'Hermas. Hermas est sensible, gai et candide ; c'est ce qui

(1) Dans la *Vision* V, verset 2, il est dit seulement — c'est le Pasteur qui le dit — que le Pasteur a été envoyé par l'ange très vénérable. Celui-ci n'est pas intervenu.

(2) Je rappelle que ces dernières pages ne sont pas conservées dans le texte grec.

frappe tout d'abord. Ces qualités lui sont naturelles, et c'est par ce qu'elles ont de spontané qu'elles donnent à son livre une réelle valeur littéraire. Sa sensibilité nous touche ; sa gaieté nous séduit ; sa naïveté et son goût pour le romanesque ajoutent à l'émotion et au charme le piquant d'une originalité assez imprévue.

Mais Hermas ne nous a pas seulement livré ses impressions. Il a combiné aussi des allégories. Où en a-t-il pris l'idée ? Sur quels modèles s'est-il réglé ? Il n'est pas très facile de le dire, et, à parler exactement, Hermas — c'est son mérite — n'a pas copié des modèles. Il s'inspire, d'une manière assez personnelle, des traditions du genre apocalyptique, ou, dans un sens plus large, de la littérature prophétique. Son livre, en effet, n'est pas une *apocalypse*, au sens que nous avons défini en parlant de l'*Apocalypse* de Jean, et une seule de ses visions, celle du monstre, a de l'analogie avec celles du Voyant de Patmos. En se mettant lui-même en scène, en construisant ses symboles avec des éléments empruntés à la nature ou aux œuvres de l'homme, il se conforme à la manière des prophètes. Il est évident qu'il s'était nourri des livres canoniques de l'*Ancien Testament* ; il avait lu aussi certains ouvrages apocryphes (1), puisqu'il cite expressément *Eldad et Modad*. La manière dont il introduit les ministres des révélations divines, le ton qu'il leur prête et se prête à lui-même dans les entretiens qu'il a avec eux — rudesse un peu convenue de leur part, à l'occasion, et inintelligence non moins traditionnelle du catéchumène, par exemple — nous le montre bien au courant des lois du genre.

Cependant on ne peut nier que ses visions ne fassent un parfait contraste avec celles des prophètes de l'*Ancien Testament*, comme avec celles de saint Jean. Hermas n'a aucun goût pour le violent, le gigantesque, pour cette sorte de surnaturel qui, dans ses conceptions, brave les

(1) Les rapprochements de détail établis par Violet entre le *Pasteur* et l'*Apocalypse d'Esdras* sont peu significatifs ; mais il y a une analogie dans la division commune aux deux écrits, entre *préceptes* et *visions*.

lois de la nature, et associe des éléments irréconciliables dans des combinaisons qui paraissent un défi au bon sens. Il ne cherche pas à effrayer notre imagination, à la dérouter. Il préfère la séduire ; ses allégories sont toujours claires. Elles constituent de petites scènes qui se suffisent parfaitement à elles-mêmes, dont le sens se devine de lui-même, ou dont on prévoit, de prime abord, qu'il apparaîtra aisément, dès que la moindre indication nous sera donnée. Elles ne sont pas le résultat d'un agencement laborieux, où le souci d'enclorre un symbole très précis prédomine sur le respect de la vraisemblance. Ce qui frappe, au contraire, c'est que les symboles, très satisfaisants pour l'imagination, ne se prêtent pas toujours aussi aisément qu'il le faudrait à l'exacte et complexe signification qui leur est imposée. Chez Hermas, si j'ose dire, l'allégorie en elle-même est claire ; c'est l'explication qui est assez souvent subtile ou confuse.

La clarté d'Hermas, sa répugnance pour le monstrueux et le terrible, son goût pour l'aimable et pour l'idyllique, tiennent assurément d'abord à la nature du sujet qu'il traite. Si son livre se rattache à la littérature prophétique, et même en quelque mesure à la littérature apocalyptique, sa matière n'est nullement l'annonce des derniers jours. Rien ne le contraint donc à l'obscurité qu'un reste de prudence commande, quand l'eschatologie est en jeu, aux visionnaires les plus hardis ; et sa méthode pour prêcher la pénitence n'est pas d'épouvanter le pécheur ; elle est de l'engager doucement à reprendre la vie pure qui est la source de toute joie.

L'*Ancien Testament*, parmi ses beautés farouches, a aussi quelques parties idylliques : *Ruth et Booz*, le *Cantique des Cantiques*, le *Livre de Tobie*. D'autre part, Hermas connaissait les Évangiles ; il paraît s'inspirer assez souvent de Mathieu, parfois des autres évangélistes, quoique toujours brièvement et par des allusions assez vagues ; une de ses *Similitudes* au moins, celle de la vigne, rappelle par l'affabulation une des paraboles de Jésus.



Le charme très particulier qui se dégage de certaines pages du *Pasteur* vient assurément de ce qu'Hermas était profondément imprégné de l'esprit évangélique. Il s'y mêle cependant autre chose, ce romanesque par exemple, dont j'ai cité quelques exemples significatifs, et la clarté ordonnée d'Hermas, dans ses groupements d'images, appelle aussi une autre explication.

Il n'y a aucun indice décisif, quoi qu'on en ait dit, qu'Hermas fût juif d'origine. La connaissance que peut avoir de l'*Ancien Testament* un chrétien de l'an 140 environ ne l'exige certainement pas. Je n'hésite pas à dire, pour ma part, que le tour d'esprit d'Hermas se rapproche beaucoup du tour d'esprit classique, et que sa manière est beaucoup plus hellénique qu'hébraïque. Le nom d'Hermas est grec, et le rattache même à cette Arcadie (1) où il a placé la scène de sa neuvième *Similitude*. Je ne suis pas aussi persuadé que Rendel Harris ou Robinson (2) qu'on puisse identifier les douze montagnes qu'il y décrit avec quelques-unes des montagnes arcadiennes que décrit Pausanias. Mais l'ensemble du paysage convient à l'Arcadie. Il n'est pas impossible que ce soit de là qu'il soit venu à Rome, pour être au service de Rhodé. Cette femme, dont il fut l'esclave, porte, elle aussi, un nom grec ; elle le traita, nous dit-il lui-même, avec bonté, et peut-être une des marques de cette bonté fut-elle de lui faire donner une certaine éducation.

Il n'est donc nullement interdit *a priori* de se demander si, parmi les influences qu'Hermas a subies, il ne faut pas faire une place à l'influence hellénique. On y est plutôt,

(1) On a voulu corriger le texte ; mais il est garanti par toutes les sources. Lire *Aricie* avec Zahn est du pur arbitraire, et penser à ce mystérieux pays d'Arzareth dont, parle l'*Apocalypse d'Esdras* (vi, 9, éd. Violet) ne l'est pas moins. Si Hermas a placé la scène de cette vision en Arcadie seulement parce que cette région pastorale s'accommode bien au personnage du *Pasteur*, comme le croit le Père Lagrange (*les Écrits hermétiques*, Revue Biblique, avril 1926), c'est toujours l'indice d'une certaine culture grecque chez Hermas.

(2) C. TAYLOR, *Journal of Philology*, 1901.

au contraire, invité. Mesurer cette place, préciser la voie par laquelle cette influence a pu s'exercer, est beaucoup plus difficile. On a comparé la liste des Vertus que donne Hermas, dans la même *Similitude* IX (15), à celle que l'on trouve dans le *Tableau* de Cébès (xx, 3). Le rapprochement ne s'impose pas, si l'on entend faire de Cébès une source directe du *Pasteur* ; mais il est bien vrai que ces personnifications d'Hermas font beaucoup moins songer à l'*Ancien Testament* qu'à Cébès, ou, si l'on veut, à Dion Chrysostome, et, par derrière celui-ci, au premier maître du genre allégorique, à Xénophon. Les noms que portent plusieurs de ces Vierges, qui incarnent les vertus, sont beaucoup plus helléniques que chrétiens : ainsi *Synésis* (l'Intelligence), *Alétheia* (la Vérité), *Homonoia* (la Concorde). Il y a une certaine grâce hellénique — spiritualisée par la pureté chrétienne — dans ce récit délicieux de la nuit qu'Hermas passe avec elles. La comparaison, que j'ai déjà indiquée, avec l'art des Catacombes, vient naturellement à l'esprit (1).

Faut-il ajouter, avec Reitzenstein, qu'Hermas a sans doute connu une rédaction primitive de ce livre hermétique, qui porte le titre de *Poimandrès* (2) ? La page de la *V<sup>e</sup> Vision* où le *Pasteur* apparaît pour la première fois, présente une analogie assez singulière avec le début du *Poimandrès*, tout au moins dans un détail : le changement d'aspect subit du *Pasteur* d'un côté, du *Poimandrès* de l'autre, au cours du dialogue par lequel l'un et l'autre se présentent à leur auditeur. Les expressions sont

(1) Ce n'est pas seulement une analogie très générale qu'on peut établir entre la manière d'Hermas et celle des artistes chrétiens : il y a parfois un rapport plus précis entre les thèmes traités des deux côtés parallèlement (ainsi dans la *Similitude* ix, le Christ représenté comme un rocher ; la tour de la *iii<sup>e</sup> vision* appelle la même comparaison ; cf. la note de Funk sur *Vision*, III, 3, 3.)

(2) *Poimandrès* est un mot d'interprétation assez difficile, mais qui, dans son premier élément, ne peut guère être rattaché qu'à ποιμήν (pasteur). — Voir le livre de Reitzenstein, et les objections de G. Bardy (cf. la bibliographie en tête du chapitre).

presque exactement pareilles (1) dans les deux textes. Mais, d'autre part, sans insister sur l'incertitude où nous sommes au sujet de la date où a pu commencer le développement de la littérature hermétique, ni sur la possibilité, qu'on ne saurait exclure, que l'imitateur, si l'un des deux auteurs a imité l'autre, soit l'auteur du *Poimandrès*, la raison qui explique le changement d'aspect est très différente dans l'un et dans l'autre. Il y a assez de singularités chez Hermas, et son indulgence pour les gnostiques (2) est assez grande pour qu'on ne puisse pas opposer une objection de principe à l'hypothèse qu'il aurait connu, sinon *Poimandrès*, du moins un écrit analogue et antérieur à celui-ci. Mais il faut dire que, même s'il y avait aussi un rapport entre la liste des douze vices du § 15 de la IX<sup>e</sup> *Similitude* et celle d'un autre écrit hermétique — le *Sermon secret sur la Montagne* — ou si les chapitres XIII-XIV du *Poimandrès* avaient contribué au choix qu'Hermas a fait de l'Arcadie pour y placer la scène de cette *Similitude*, on n'aurait constaté qu'une influence purement formelle d'Hermès sur Hermas ; on n'aurait aucun motif sérieux d'admettre la moindre influence doctrinale. L'influence littéraire n'est pas impossible ; elle reste cependant douteuse, et la figure du *Pasteur* a, en tout cas, trop d'origines chrétiennes indiscutables pour qu'on n'en tienne pas tout d'abord compte de préférence.

Le style d'Hermas ne contredit en rien ce que nous avons dit de son éducation et de son origine probablement helléniques. On a beaucoup trop exagéré, en général, le caractère populaire de son style. Sans doute Hermas n'est point un atticiste, et il parle tout bonnement le grec commun que l'on parlait couramment de son temps, dans les milieux helléniques de Rome, d'Alexandrie, ou des grandes villes asiatiques. Mais d'abord sa

(1) Τοῦτο εἰπὼν ἡλλάγη τῇ ιδέᾳ, dit le *Poimandrès*, ἔτι λαλοῦντος αὐτοῦ, ἡλλαώθη ἡ ιδέα αὐτοῦ, dit Hermas.

(2) Je rappelle aussi qu'il est le premier à parler de la *Sibylle*.

phrase n'est jamais disloquée, inorganique, comme celle des écrivains chrétiens qui étaient d'origine sémitique ou s'étaient nourris exclusivement de la lecture des textes scripturaires. Elle est simple, directe et claire. La langue est souvent incorrecte, aux yeux d'un puriste ; Hermas, par exemple, ne dira pas, au comparatif de ἡδύς, ἡδίων mais ἡδύτερος (*Sim. VIII*, 9, 1) ; il emploiera sans hésiter une forme vulgaire comme ἐδοκοῦσαν (*Sim. IX*, 9, 5) ; il n'y aurait aucun intérêt à multiplier les exemples, comme on pourrait aisément le faire. Il est plus intéressant de noter qu'on trouve au besoin chez lui certaines nuances d'expression assez fines, et certains emplois de particules assez déliés. Je me bornerai à trois indications. Au *Mandement XII*, § 5, verset 2, Hermas reconforte les serviteurs de Dieu, en leur disant que le diable peut les combattre, mais non les vaincre, et il rend adroitement cette idée en opposant l'un à l'autre deux verbes dérivés de παλαίω, ἀντιπαλαίω, et καταπαλαίω. Celui qui était capable de sentir l'opposition de ces deux préverbes, ἀντὶ et κατὰ, n'était pas — aucun helléniste n'en doutera — un homme sans quelque culture. Ce n'est pas un ignorant non plus qui aurait été capable d'employer à plusieurs reprises (par exemple *ibid.*, § 6, verset 5), à bon escient, la liaison καὶ — ὅς, avec un mot intercalé entre les deux particules ; ni de se servir, à plusieurs reprises, de cette double interrogation dans un même membre de phrase (τίς τίνα, etc.) (1), qui est une des particularités notables de la syntaxe grecque.

Par la peinture qu'il nous donne de la société chrétienne au milieu du 1<sup>er</sup> siècle, par l'influence qu'il a exercée sur la discipline ecclésiastique de la pénitence, par le tempérament original de son auteur, par ce que sa forme littéraire a de spontanéité à la fois et de complexité, le *Pasteur* est un des documents les plus instructifs de la littérature chrétienne primitive.

---

(1) Par exemple *Mandement*, vi, 1.

## CHAPITRE IV

### LES DÉBUTS DE L'EXÉGÈSE : PAPIAS D'HIÉRAPOLIS

*Bibliographie.* — Les fragments de Papias sont publiés dans toutes les éditions des *Pères apostoliques*. — Ils sont étudiés dans toutes les *Introductions au Nouveau-Testament*.

La composition des *Évangiles* et des autres écrits dont s'est formé le *Nouveau Testament* fut l'œuvre de la première et de la seconde générations chrétiennes. Si, dans la première moitié du second siècle, nous constatons qu'on se préoccupe déjà de commenter et d'expliquer ces divers écrits, si nous voyons naître l'*exégèse*, c'est la preuve que le temps était déjà passé où la tâche fut de rédiger l'histoire de la prédication de Jésus et de la première expansion du christianisme. Papias est le premier *exégète* que nous connaissions ; car les autres *presbytres* dont Irénée invoque souvent le témoignage ne lui sont pas antérieurs, et peut-être n'avaient-ils rien écrit. Ce sont leurs entretiens, c'est leur enseignement oral, dont l'évêque de Lyon continue surtout ou même exclusivement à s'inspirer. Papias caractérise à merveille la période de transition à laquelle il appartient : il commente des textes, et il les commente de préférence en s'aidant des traditions orales qu'il lui est encore possible de recueillir.

Papias était évêque d'Hiérapolis, en Phrygie. Si l'on veut déterminer la date approximative à laquelle il a écrit, le plus sage — puisque le texte relatif à ses rela-



tions avec les personnages apostoliques, a donné lieu à tant de discussions — est de s'en tenir à l'affirmation d'Irénée qui l'appelle un « compagnon de Polycarpe » (1). Si Polycarpe a souffert le martyre en 155, et à un âge très avancé, on conclura que Papias a dû naître dans le dernier tiers du 1<sup>er</sup> siècle, et que son activité doit se reporter principalement à la première moitié du second (60/70 environ — 150/160, 160 étant une date extrême et probablement trop tardive pour sa mort).

L'ouvrage de Papias comptait cinq livres, et avait pour titre : *Cinq livres d'explication des discours du Seigneur* (Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως βιβλία εἰ) (2). Le mot λόγια, dans ce titre, serait plus exactement rendu par celui d'*oracles* que par celui de *discours*. Nous devons à Eusèbe de connaître l'introduction (προοίμιον) où il décrivait son dessein et sa méthode. Ce texte, depuis que Schleiermacher (3) l'a mis au premier rang de ceux où nous pouvons chercher une indication sur la formation des *Évangiles*, n'a pas cessé d'être examiné à la loupe ; il contient certaines obscurités que la critique ne saurait se flatter de dissiper entièrement. Le voici traduit aussi exactement que possible :

« Je n'hésiterai pas à te communiquer, en les rangeant au nombre de mes interprétations, toutes les choses que j'ai bien apprises des *anciens* et que j'ai bien conservées

(1) Les textes essentiels relatifs à Papias sont dans IRÉNÉE (*Adv. hæc.*, V, 33 et EUSÈBE, *H. E.*, III, 39) ; ceux que de BOOR fait remonter à Philippe Sidétès (*Texte und Untersuchungen*, V, 2) ne peuvent être utilisés qu'avec certaines précautions. Ceux d'André de Césarée, d'Anastase le Sinaïte, etc., ajoutent peu à ce que nous apprennent Irénée et Eusèbe. Jérôme n'a connu Papias que par Eusèbe. Il ne semble pas qu'il y ait à faire aucun fond sur les deux catalogues qui pourraient laisser croire que son livre existait encore au moyen âge (*Catalogues de Nîmes* de 1218, et de *Stams* — petite ville du Tyrol — de 1341) ; il s'agit sans aucun doute d'un autre Papias.

(2) Voir les textes dans Funk et dans l'édition d'EUSÈBE des *Griechische christliche Schriftsteller*, tome I.

(3) Dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1832 ; réimpression dans ses œuvres complètes, Berlin, 1885, t. II.

dans ma mémoire, me portant garant de leur vérité. Car je ne goûtais pas, comme la plupart, ceux qui parlent beaucoup, mais ceux qui enseignent le vrai, ni ceux qui remémorent les préceptes étrangers, mais ceux qui remémorent les préceptes donnés par le Seigneur à la foi et provenant de la vérité elle-même. Et si survenait à l'occasion un de ceux qui avaient fréquenté les anciens, je faisais mon enquête sur les discours des anciens : qu'avaient dit André, Pierre, Philippe ; qu'avaient dit Thomas ou Jacques ; qu'avaient dit Jean ou Mathieu, ou quelque autre des disciples du Seigneur ? et ce qu'Aristion, et Jean l'Ancien, les disciples du Seigneur, disent. Car je ne croyais pas que ce que contiennent les livres pût me rendre autant de service que ce qui vient de la voix vivante et subsistante. »

Il est assez difficile de discerner, dans ces phrases qui veulent être précises, et que la recherche même de la précision, poursuivie par un écrivain malhabile, rend d'autant plus obscures, si parfois Papias ajoute un fait nouveau ou une idée nouvelle aux précédents, ou reprend un de ceux-ci pour le compléter. A le prendre à la lettre toutefois, il a lui-même consulté des *anciens* (presbytres). Mais lesquels ? Il a demandé à d'autres, compagnons des *anciens*, de lui rapporter les enseignements de sept apôtres qu'il désigne par leur nom, ou de tout autre disciple du Seigneur ; enfin, il peut avoir connu ceux de deux disciples du Seigneur : Aristion et l'Ancien Jean. Ce dernier membre de phrase est gauchement rattaché à ce qui le précède, et surprend par la substitution du présent : *disent* à l'aoriste : *ont dit*, employé pour les personnages nommés en premier lieu. Il semble raisonnable d'en conclure que ces personnages sont considérés comme morts, et Aristion, ainsi que Jean l'Ancien, comme vivants au contraire, au moment où Papias recueillait ses informations. Un Aristion ne nous est connu, en dehors de ce témoignage, que par un manuscrit d'Etschmiadzin (de l'an 989) où la finale de l'*Évangile de Marc* (xvi, 9-2)

lui est attribuée, et par les *Constitutions apostoliques* (vii, 46), qui donnent ce nom au premier et au troisième évêques de Smyrne. Jean l'Ancien ne peut raisonnablement être le même que le Jean nommé plus haut parmi les sept apôtres, et qui, lui, ne peut être manifestement que le fils de Zébédée.

Interprété sans parti-pris, le texte mentionne deux Jean, tous deux disciples du Seigneur, dont le premier est l'apôtre ; il ne donne pas de certitude que Papias eût entendu lui-même ni l'un ni l'autre de ces deux Jean. Nous ignorons, il est vrai, quels sont les *anciens* dont Papias parle dans la première phrase ; il se peut qu'il y ait compris Jean l'*apôtre* (terme qu'il n'emploie nulle part dans les citations textuelles qui nous restent de lui). La grande difficulté est de savoir s'il distingue entre les *anciens* dont il parle d'abord, et qu'il a entendus, et ceux qui, *compagnons des anciens*, lui ont transmis les *dire*s des Apôtres ainsi que ceux de Jean l'Ancien et d'Aristion ; s'il a deux sources d'information, l'une directe, l'autre indirecte, ou cette dernière seulement. Eusèbe a conclu du présent λέγουσιν que Papias avait entendu, personnellement, Aristion et Jean l'Ancien, mais le membre de phrase qui les introduit paraît bien continuer, sous une forme légèrement différente (proposition relative au lieu de proposition interrogative), le résumé des entretiens de Papias avec les compagnons des presbytres.

Les textes relatifs aux traditions sur la composition de l'*Évangile de Marc* et celui de *Mathieu* ont été déjà cités par nous. Ils prouvent que Papias avait en main au moins deux *Évangiles* écrits, qu'ils fussent identiques ou non à notre *Marc* et à notre *Mathieu* actuels ; et comme, selon Eusèbe (*ibid.*), il mentionnait la *première Épître* de Jean, qui a tant d'affinités avec le *quatrième Évangile*, il n'y a pas à contester la possibilité qu'il eût également connaissance de celui-ci ; il rapportait aussi la parabole de la femme adultère, sans qu'Eusèbe dise nettement s'il l'avait prise à l'*Évangile selon les Hébreux*, auquel

Eusèbe la rapporte lui-même. Les *paroles* du Christ que Papias expliquait lui avaient donc d'abord été fournies par des textes. Mais, comme il vivait en un temps où l'on pouvait encore, au moins indirectement, recueillir des échos de l'enseignement des Apôtres, il avait formé le dessein, dont il faut lui savoir gré en principe, de faire appel à ces témoignages pour commenter ou éclaircir les textes muets. Quand il oppose aux livres la parole « qui vit et qui demeure » (1), son intention semble avoir une certaine analogie — qu'il ne faudrait pas forcer — avec les vues de Platon dans le *Phèdre* sur l'enseignement oral. Papias, visiblement, était curieux ; il ne pouvait pas questionner les textes ; il pouvait questionner les hommes, et on peut croire, sans hésitation, qu'il ne s'en est pas privé.

S'il faut reconnaître que c'était une idée heureuse, dans le premier quart du II<sup>e</sup> siècle, que de se mettre en quête des derniers vestiges de la tradition orale et de les recueillir soigneusement, les éloges que nous donnons à Papias ne sont probablement pas tenus d'aller plus loin. Ses recherches, à juger par ce que nous savons de leurs résultats, n'ont ajouté rien de précieux à l'apport des textes déjà rédigés. Sa conception du millénarisme, cette peinture des vignes qui ont chacune dix mille ceps, chaque cep dix mille bras, chaque bras dix mille rameaux, chaque rameau dix mille grappes, chaque grappe dix mille grains, dont chacun donnera vingt-cinq mesures de vin (fragment I), est aussi puérile que la tradition qu'il a reproduite sur la mort de Judas (fragment III). Les miracles qu'il rapporte d'après les filles de Philippe ont le même caractère. L'obscurité de son témoignage au sujet des deux Jean fait le désespoir de la critique. Ce

(1) Μενοῦσας, que j'ai traduit plus haut par « subsistante », participe présent du verbe μένειν (rester, demeurer), semble être un défi au bon sens (*verba volant*). On ne peut le comprendre qu'en interprétant ; la parole (de témoins) qui *demeurent*, qui vivent encore.

que nous lui devons de plus méritoire, c'est l'indication qu'il nous donne sur l'origine de l'*Évangile de Marc* et la première forme de celui de *Mathieu*. Eusèbe, qui pouvait lire son livre en entier, a dit de lui qu'il avait l'esprit très médiocre, et il ne semble pas qu'il l'ait calomnié.

---



## CHAPITRE V

### ORIGINÈS DE L'HOMÉLIE : LA II<sup>e</sup> ÉPITRE DE CLÉMENT

*Bibliographie.* — Le texte est à chercher dans les éditions des *Pères Apostoliques*. Dans le *Codex Alexandrinus*, la seconde *Épître* suit la première, mais le manuscrit s'arrête au verset 5 du chapitre XII. Le reste n'a été retrouvé que grâce au manuscrit qui nous a rendu la *Doctrine des Apôtres*. Il existe une traduction syriaque, mais on ne connaît ni version latine, ni version copte. — Outre les éditions des *Pères Apostoliques*, cf. la traduction en allemand, précédée d'une Introduction, de VON SCHUBERT, dans les *Neutestamentliche Apokryphen* de HENNECKE ; cf. aussi HARNACK, *Geschichte*, II, I, 438.

Dans sa première *Apologie*, Justin a donné un exposé des rites du culte chrétien. Au chapitre LXVII, il décrit la cérémonie qui a lieu chaque dimanche : « Le jour qu'on appelle le jour du soleil », dit-il, « tous, dans les villes et à la campagne, se réunissent dans un même lieu ; on lit les mémoires des Apôtres et les écrits des Prophètes, autant que le temps le permet. Quand le lecteur a fini, celui qui préside fait un discours pour avertir et pour exhorter à l'imitation de ces beaux enseignements (1). » Ainsi commence, vers le milieu du I<sup>er</sup> siècle, le service divin, dans ces communautés où la vie spirituelle, qui se traduisait au temps de saint Paul par les manifestations individuelles des glossolales ou des prophètes, est devenue plus calme et tend de plus en plus à se couler dans le moule d'une organisation régulière.

(1) Traduction Pautigny.

On lit d'abord quelques textes de l'*Ancien* ou du *Nouveau Testament*, comme on le faisait à la synagogue; un *lecteur* est chargé de cet office. En second lieu, « celui qui préside », dit Justin en se servant d'une expression très générale — nous pouvons préciser en disant : l'évêque ou le presbytre — prenant pour point de départ la page de l'*Écriture* qui vient d'être lue, la commente et en tire une instruction religieuse et morale. Ainsi est née l'*homélie*, dont le nom, équivalent au terme latin de *sermo*, d'où nous est venu : *sermon*, désigne un entretien familier.

Dans la *Vie de Polycarpe* de Pionius, il est question, parmi les écrits de l'évêque qui auraient été dispersés au cours de la perquisition faite chez lui, d'*homélies*. La *biographie* de Pionius ne mérite, nous l'avons vu, que peu de confiance ; mais il n'y a aucun doute que Polycarpe, comme Ignace, comme Clément de Rome, n'ait dû prononcer maintes homélies. Ni les unes ni les autres n'ont probablement été recueillies, et souvent elles ont dû être improvisées. En tout cas, elles n'ont pas été publiées. Nous pouvons nous faire une idée de ce qu'elles pouvaient être par les *lettres* de ces trois grands évêques que nous possédons encore ; ces *lettres* sont des *instructions*, et elles nous font connaître assez bien le tempérament de leurs différents auteurs pour que nous puissions imaginer assez aisément dans quel ton ses *instructions* du dimanche pouvaient être conçues. Nous possédons encore, dans le recueil des *Pères apostoliques*, sous le titre de *II<sup>e</sup> Épître de Clément aux Corinthiens*, un écrit qui est, en réalité, une homélie, et sans doute la plus ancienne homélie que nous ayons.

Que ce soit bien une homélie et non une lettre, le ton l'indique si clairement que Dodwell et Grabe (1) en avaient eu le soupçon, alors même qu'on n'en possédait pas les derniers chapitres, qui ne laissent à ce sujet aucun

(1) DODWELL dans sa *Dissertatio in Irenæum*, I, 29 (1689) ; — GRABE, dans son *Spicilegium*, I, 268 (2<sup>e</sup> édit., 1700).

doute. Au chapitre xv, verset 2, l'auteur parle de la mission du prédicateur, qui est de montrer sa reconnaissance à Dieu en ramenant les âmes égarées ; au chapitre xvii, 3, il demande à ses auditeurs de ne pas être seulement attentifs au moment où les presbytres les exhortent, mais de se rappeler chez eux les conseils qu'ils ont entendus ; au chapitre xix, 1, il précise qu'après que les fidèles ont entendu « le Dieu de vérité » — c'est-à-dire après la lecture d'un texte de l'*Écriture*, dont parle Justin — il leur *lit* cette exhortation à s'en souvenir.

Notre homélie a été beaucoup moins connue que la *Lettre* authentique de Clément ; l'absence d'une version latine suffit à le prouver. On peut ajouter que la première mention certaine que nous en connaissions se trouve dans Eusèbe (*H. E.*, III, 38, 4), qui en parle même, semble-t-il, par ouï-dire plutôt qu'en la tenant en main. C'est un sermon sans originalité, mais la parole de l'orateur est, on le sent, sincère ; sa gravité, son accent probe et loyal ont dû lui assurer l'efficacité, qui vaut mieux pour l'orateur chrétien que le succès brillant. Il montre en termes élevés que nous devons avoir une haute idée de la mission du Christ, du salut qu'elle nous a apporté. Humble dans sa personne, le chrétien doit se sentir relevé par les bienfaits de Dieu, et nous devons regarder le Christ comme Dieu lui-même. L'auteur est d'origine païenne, et s'adresse manifestement à une communauté composée surtout de Gentils. C'est ce qui explique le sentiment profond qu'il a de l'œuvre de vie opérée par le Christ, et il pense peut-être à l'orgueil des Juifs quand il recommande à ses ouailles de ne pas se faire une idée trop mesquine de leur propre religion. Sans beaucoup de plan, sans recherche de formules frappantes, sur ce ton familier qui est, d'après le sens même de son nom, le ton naturel de l'homélie, il prêche la lutte contre le monde, où le chrétien est semblable à un agneau parmi les loups ; il assimile, à l'exemple de saint Paul, cette lutte aux jeux athlétiques. Il incite à faire pénitence, à mériter

la résurrection, et, à ce propos, il insiste sur la résurrection de la chair — comme il convient auprès d'anciens païens, si réfractaires d'habitude à cette croyance. Il loue la charité, la confiance en Dieu, l'amour de la paix. Il veut que l'on se souvienne que l'Église à laquelle on appartient n'est pas seulement cette église visible que nous constituons, mais un être spirituel, « créé avant le soleil et la lune », qu'elle est unie au Christ comme le corps l'est à l'âme, comme l'épouse l'est à l'époux » (1). Il recommande aussi l'aumône ; évoque le jugement final. Avec une simplicité touchante, il se met sur le même rang que ses auditeurs ; il déclare qu'il est exposé comme eux aux machinations du diable, et attend son salaire du bon effet qu'aura sa parole. Tout cela, dans un style qui ne cherche aucune parure, une langue claire, mais qui n'est autre que la langue courante, sans que les incorrections en soient évitées (2).

Essayer de retrouver l'auteur de ce morceau serait une entreprise absolument vaine, mais on peut se demander de quel milieu il est sorti. Un écrit qui — sans que nous sachions comment, il est vrai — a fini par être pris pour une *Épître de Clément* et considéré comme s'adressant aux *Corinthiens*, ne peut faire songer qu'à Rome ou à Corinthe. D'excellents critiques, comme Lightfoot et Funk, ont opiné pour une origine corinthienne. Mais, quoi qu'ils en aient pu dire, c'est en cette hypothèse qu'on est le plus embarrassé pour comprendre comment a pu se produire la confusion qui a transformé notre homélie en une lettre de Clément. Quant à l'argument positif qu'ils ont essayé de trouver dans le chapitre VII, où il est parlé de ceux qui, en grand nombre, « naviguent » pour aller assister aux jeux, en alléguant que le prédicateur ne dit pas où ces gens-là abordent, parce que, parlant à Co-

(1) Ch. XIV.

(2) Noter des formes comme παθεῖται (VII, 5), des constructions comme celle d'ὄταν avec un subjonctif, puis un optatif, dans le même membre de phrase (ch. XII, 3), etc.

rinthe, voisine du théâtre des Jeux isthmiques, il sera compris sans cela, il n'a aucune valeur. Un Romain ou un Alexandrin a pu tout aussi bien dire qu'on s'embarque pour aller *aux jeux*, sans ajouter qu'on va en Grèce.

Reste donc Rome, dont l'Église a été en relations si intimes avec celle de Corinthe, Rome, qui, par la plume de Clément, était intervenue afin d'apaiser les troubles qui s'étaient produits dans celle-ci. Harnack, à mon sens, a montré beaucoup de clairvoyance, en maintenant, même après la découverte des derniers chapitres qui ont prouvé que notre prétendue lettre était, en réalité, une homélie, qu'on ne pouvait lui attribuer d'origine plus vraisemblable qu'une origine romaine. La seule objection est que ce qui serait fort intelligible, s'il s'agissait d'une lettre, ne l'est pas, quand on se trouve en présence d'une homélie, et cette objection paraît en effet, à première vue, très forte. Elle l'est bien moins peut-être que la difficulté de s'expliquer une confusion commise à Corinthe, si l'homélie était d'origine corinthienne. Étant donné les relations de l'Église de Rome avec celle de Corinthe, il n'est pas impossible d'imaginer qu'un sermon prononcé dans la première par un personnage autorisé, et qui avait eu un succès mérité, non par ses qualités littéraires, mais par la sérieuse piété qui s'y fait entendre, ait été communiqué à l'autre, y ait été lu à l'office comme la première lettre de Clément, et ait fini par passer pour une seconde épître de celui-ci. Faut-il suivre Harnack jusqu'au bout de son hypothèse, et penser que notre homélie est cet écrit du pape Sôter, dont nous connaissons l'existence par une des lettres de Denys de Corinthe qu'Eusèbe a citées au chapitre xxiii du IV<sup>e</sup> livre de son *Histoire* ? Denys — qui fut évêque vers 170 — écrivait à Sôter, qui le fut de 166 à 174 environ : « Aujourd'hui, nous avons célébré le saint jour du dimanche, pendant lequel nous avons lu votre lettre ; nous continuerons à la lire toujours, comme un avertissement, ainsi du reste que la précédente que Clément nous a adressée. »



Ce qui me fait hésiter à suivre Harnack jusqu'à identifier notre homélie avec la lettre de Sôter, c'est que Denys parle d'une véritable *épître*. Mais ce que dit Denys confirme au moins la fréquence et l'intimité des relations entre les deux Églises. L'origine romaine de l'homélie — quel qu'en soit l'auteur — me paraît être appuyée par quelques autres vraisemblances : le ton mesuré, grave, raisonnable ; certaines allusions au gnosticisme, qui a commencé à apparaître à Rome au milieu du II<sup>e</sup> siècle ; certains rapports qu'on a pu noter assez justement avec le *Pasteur*, en particulier dans l'appel à la pénitence, quoique notre prédicateur ne prêche pas une sorte de jubilé comme Hermas, et parle de celle-ci en termes très généraux ; enfin l'usage assez fréquent de textes apocryphes, par lequel notre homélie se rapproche de la lettre de Clément ; un de ces textes est même, pour la plus grande partie, commun à l'une et à l'autre.

La date ne peut être antérieure au milieu du II<sup>e</sup> siècle, étant donné la netteté avec laquelle l'auteur cite un texte de l'*Évangile* en l'appelant : une *autre Écriture* (1), alors qu'il vient d'en citer un d'Isaïe. D'autre part, l'usage qu'il fait des apocryphes (2), la liberté avec laquelle il se rapproche dans certaines de ses expressions, sans y trouver de péril, de conceptions familières aux Gnostiques (3), engagent à ne pas descendre plus bas que 150 environ, et s'ajoutent peut-être aux raisons que nous avons de demeurer en doute sur son identification avec Sôter.

(1) Il cite d'ailleurs les textes du *Nouveau Testament* très librement ou d'après des rédactions différentes des nôtres.

(2) Il paraît connaître en particulier l'*Évangile des Égyptiens* (ch. XII).

(3) Son Église éternelle est presque un *éon* (ch. XIV) ; mais il en est déjà ainsi chez saint Paul.

---



## LIVRE II

### LES APOLOGISTES

---

*Bibliographie.* — En 914, l'archevêque de Césarée en Cappadoce, Aréthas, fit réunir, en un même manuscrit, les œuvres des *Apologistes* grecs antérieurs à Eusèbe. Ce manuscrit, — aujourd'hui le *Parisinus græcus* 451, de notre Bibliothèque nationale — est la principale source d'où dérivent les autres, et le fondement essentiel du texte, comme l'ont établi GEBHARDT et HARNACK (*Texte und Untersuchungen*, I, 1-2). Il nous est parvenu mutilé, et il y manque le *Discours aux Grecs* de TATIEN. — FÉDÉRIC MOREL, en 1615, a publié pour la première fois à Paris une collection générale des *Apologistes*, comprenant Justin, Athénagore, Théophile, Tatien, Hermias. L'édition du Bénédictin PRUDENCE MARAN (1742) marque un procès décisif. De 1842 à 1843, VON OTTO publia d'abord à Iéna une édition de Justin, puis en neuf volumes, de 1847 à 1872, un *corpus Apologetarum christianorum sæculi secundi*. — Après l'étude de Gebhardt et Harnack sur le manuscrit d'Aréthas, ont paru diverses éditions spéciales qui seront indiquées à propos de chaque auteur. — Pour l'étude générale des Apologistes, voir : DONALDSON, *A critical history of Christian Literature*, t. II et III. (Londres 1866) ; le 1<sup>er</sup> volume de l'*Histoire des dogmes* de HARNACK. — J. ZAHN : *Die apologetischen Grundgedanken in der Literatur der ersten drei Jahrhunderte dargestellt*, Würzburg, 1890. — J. GEFFCKEN, *Die altchristliche Apologetik* (dans *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 1905), et *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig, 1907. — A. PUECH, *Les Apologistes grecs du II<sup>e</sup> siècle de notre ère*, Paris, 1912. — Pour la langue : GOODSPEED : *Index apologeticus*, Lipsiæ, 1912.

---

## INTRODUCTION

### CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE LA LITTÉRATURE APOLOGÉTIQUE

Pendant le 1<sup>er</sup> siècle, les progrès du christianisme n'étaient certes pas passés inaperçus ; mais le public lettré ne s'en préoccupait guère. Les magistrats romains, qui ont vu leur attention appelée sur quelque apôtre, dont la prédication avait suscité l'hostilité des Juifs, ont dû considérer sa propagande avec le mépris que l'auteur des *Actes* a prêté à Gallion, dans la fameuse scène du tribunal de Corinthe. Il se peut que tel d'entre eux cependant — Sergius Paulus ou tel autre que nous ignorons — ait cherché à s'informer de plus près, soit par une sorte de badauderie intellectuelle, soit parce que plus d'une âme païenne, mal satisfaite d'une religion qui ne consistait guère que dans des rites, sentait confusément la supériorité des religions orientales. Ce ne furent que des exceptions. Quant au public lettré, c'est encore l'auteur des *Actes* qui a voulu nous rendre sensible avec quelle indifférence dédaigneuse il s'est détourné de ceux qui prêchaient cette folie, la résurrection du corps. Rien n'est plus conforme aux vraisemblances que ce mot — authentique ou non — qu'il prête aux auditeurs de Paul à Athènes : « Nous t'écouterons une autre fois. »

Mais entre 100 et 150, la situation s'était modifiée, aussi bien par rapport à l'autorité que par rapport au public. Le christianisme n'était plus seulement exposé à une persécution occasionnelle, et d'autant plus vio-

lente, comme avait été celle de Néron (1). Il était hors la loi, quoique Trajan eût établi, dans sa réponse à Pline, des principes qui lui pouvaient assurer une sécurité relative (2). Trajan se refuse à poser une « règle générale ». Il ne veut pas qu'on « recherche les chrétiens » ; mais, « s'ils sont dénoncés, accusés, il faut les punir, cependant de manière que celui qui aura nié être chrétien et aura prouvé qu'il ne l'est pas en rendant hommage aux dieux, quoique suspect quant au passé, obtienne sa grâce par son repentir ». L'empereur déclare enfin que les dénonciations anonymes ne doivent pas être acceptées ; car « elles sont du plus mauvais exemple ; elles ne sont plus de notre siècle ». Tout cela est un scandale pour la logique et pour la justice idéale, mais est aussi parfaitement conforme à la sagesse pratique de l'administration romaine. L'État n'a aucun intérêt à pénétrer dans les consciences individuelles et à les violer ; mais l'État demande l'obéissance à ses lois. Si, mis par une dénonciation, dans l'obligation de choisir, un homme prend position ouvertement contre les lois, l'État ne peut le tolérer ; son devoir est de punir, et il punit. Si l'homme se soumet, le magistrat, sans être dupe, se déclarera satisfait. Trajan, n'éprouvant lui-même à aucun degré les besoins religieux et moraux auxquels le christianisme vient répondre, n'a aucun soupçon qu'il puisse commettre une énormité. Il ne voit que l'intérêt de l'État, et se croyant sûr de ce que celui-ci réclame, il veut le préserver. Juridiquement, son rescrit est de telle nature que les chrétiens, quoique demeurant dans une sécurité entière tant que nul ne les dénonce, ont le droit d'estimer, comme le déclarent les

(1) Je ne crois pas qu'il faille chercher une allusion à la propagande chrétienne dans la *Lettre de Claude aux Alexandrins*, récemment publiée par IDRISS BELL. Elle ne vise que les Juifs, et les arguments de M. Salomon Reinach ne m'ont pas convaincu du contraire. (*Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1924, p. 313).

(2) Je n'ai, pour ma part, aucun doute sur l'authenticité de la lettre de Pline, ni sur celle du rescrit de Trajan.



*Apologistes*, que leur foi devient un délit, et que leur *nom* est proscrit.

La *lettre* de Pline ne nous montre pas avec moins de clarté quels pouvaient être, en présence de la propagande chrétienne, les sentiments d'un païen intelligent et bon, plus cultivé que Trajan, mais aussi défendu contre elle par cette culture même que l'empereur par son attachement à la notion traditionnelle de l'État. Une dénonciation anonyme lui a désigné de nombreux chrétiens. Parmi ceux qu'il a fait comparaître, les uns se sont déclarés victimes d'une calomnie ; d'autres ont avoué leur foi, mais l'ont reniée ; de leur interrogatoire, il est résulté pour Pline que leur culte consiste à se réunir, à jour fixe, de bon matin, pour prier le Christ comme un Dieu, ainsi qu'à prendre un repas commun, et que leur morale est pure. Deux diaconesses ont persévéré ; Pline les a fait mettre à la torture, et, même par ce moyen, n'a pas constaté autre chose qu'une « superstition mauvaise, excessive ». Comme il a dit plus haut que la morale des chrétiens est pure, et que le repas qu'ils prennent ensemble est innocent, ces derniers mots ne peuvent s'appliquer qu'à leur foi dans la divinité de Jésus, et sans doute aussi à la croyance en la résurrection, que les deux diaconesses ont dû nécessairement y associer dans leur confession. Pline écrivait bien le latin et savait la valeur des mots ; le mot *pravam*, dont il se sert d'abord, signifie proprement quelque chose *qui est de travers, qui s'écarte de la droite règle* ; il pouvait, de son point de vue, l'appliquer à la *superstition* chrétienne, aussi bien que le mot qui suit : *immodicam, excessive*, sans dépasser aucunement sa pensée, et se mettre en contradiction avec le témoignage qu'il vient de rendre à l'innocence des mœurs chrétiennes.

Pline, d'ailleurs, était peu philosophe ; les lettres suffisaient à contenter cet excellent homme ; il les goûtait avec tant de joie qu'il n'éprouvait aucune tentation d'élargir l'horizon de son esprit. Deux idées aussi sottes que celles des chrétiens, la divinisation d'un homme (en

un sens tout autre que celui où les païens avaient divinisé leurs héros et divinisaient encore leurs empereurs), et la reconstitution de notre corps après la désagrégation qui suit la mort, ne méritaient pas qu'il les discutât. Dans le dernier quart du siècle, la ténacité avec laquelle les sectaires, qui, déjà si nombreux en Bithynie en 117, se multipliaient maintenant partout, les défendaient et prétendaient les démontrer, obligeait les Grecs et les Romains à se montrer moins dédaigneux. Vers 178, Celse publia son *Discours véritable*, où déjà il a marqué avec force à peu près toutes les objections essentielles qui peuvent être adressées au christianisme. Une dizaine d'années avant lui, en 165, Lucien avait encore au contraire, dans sa *Vie de de Pérégrinus*, parlé de lui avec le mépris d'un Gallion ou d'un Pline.

Cette vue sommaire des rapports entre le christianisme et le paganisme, au 11<sup>e</sup> siècle, suffit pour notre objet, en ce moment. Elle nous révèle que, dès l'époque où la rédaction des écrits du *Nouveau Testament* fut terminée et où la perspective de la fin du monde commença à s'éloigner, les chrétiens se virent obligés d'entreprendre une double tâche : ils durent se défendre devant l'autorité romaine et devant l'opinion publique. Se défendre devant un tribunal, se disait en grec ἀπολογεῖσθαι ; le discours qu'un accusé prononçait pour sa défense était une ἀπολογία, une *Apologie*. Ce nom était celui que portaient les discours fictifs composés par Platon et par Xénophon pour Socrate. Le christianisme, sortant peu à peu des milieux juifs, ou judaïsants, et même du milieu hellénique presque exclusivement populaire où il s'était d'abord répandu, commençait à faire quelques recrues parmi des hommes d'une certaine culture. Ces chrétiens, lettrés ou à demi-lettrés, qui avaient commencé par peser eux-mêmes les motifs de leur conversion et n'étaient entrés dans l'Église qu'après avoir comparé les diverses religions et les diverses philosophies, regardèrent naturellement comme leur devoir d'éclairer l'autorité et le pu-

blic, de communiquer aux autres la lumière qui venait de briller à leurs propres yeux. Nous les appelons *Apologistes*, ou *Apologètes* : ce dernier terme est celui qui reproduit le plus exactement l'expression grecque, mais le premier est passé dans l'usage et c'est celui que nous emploierons couramment.

Il y a deux sortes d'*apologies* : celles qui sont adressées à l'autorité, celles qui sont adressées au public. Vis-à-vis du pouvoir, les chrétiens devaient d'abord montrer qu'ils étaient injustement poursuivis ; ils devaient traiter la question juridique, et il leur était difficile de trouver sur ce point un terrain d'entente avec leurs adversaires. Les uns et les autres ne partaient pas des mêmes principes. Les chrétiens avaient, nous l'avons vu, un certain droit de dire que c'était leur *nom* même qu'on poursuivait ; leur conscience ne leur reprochait rien ; ils observaient la morale la plus sévère ; ils étaient disposés, en grande majorité, à demeurer de fidèles sujets des Romains ; ils n'avaient aucune espèce d'ambition politique. Mais ce n'était pas ainsi que les jugeaient leurs adversaires : leurs adversaires étaient accoutumés, d'une part, à confondre la religion et l'État, en ce qui concernait certains rites, purement extérieurs ; d'autre part, à voir les diverses religions se tolérer mutuellement et peu à peu se confondre, dans l'unité de l'immense empire romain. Cet empire rassemblait des nationalités multiples, qui, chacune, avaient eu leurs cultes propres et les gardaient, sans qu'en règle générale les Romains eussent rien fait pour les proscrire (1). En principe, chaque nationalité avait droit à son culte. La philosophie, dans les écoles platoniciennes et stoïciennes, avait appris à tous les esprits cultivés à faire une synthèse de tous les rites et de toutes les croyances. Les Juifs même, quoique leur fanatisme eût amené la destruction de ce qui leur restait

(1) Sauf exceptions, qui ont leurs explications particulières (Druides, Juifs, à certains moments, etc.).

d'autonomie politique, ne se virent jamais contester le droit de garder leur culte, parce qu'ils avaient formé un corps de nation. Les chrétiens, au contraire, recrutés indifféremment dans tous les milieux, ne formaient, aux yeux de l'autorité romaine, aucun groupement consacré par une unité réelle, par une tradition ancienne, et pouvant présenter ses titres à pratiquer une religion particulière. Cette autorité les considérait purement et simplement comme des sujets de l'empire, tenus à observer les lois générales, et, par conséquent, les rites usités dans le milieu auquel ils appartenaient ; en premier lieu, à respecter le culte de Rome et de l'Empereur qui était devenu comme le symbole du patriotisme, comme le garant de l'unité romaine.

Il y avait là un malentendu très difficile à dissiper ; qui ne pouvait être dissipé qu'avec beaucoup de temps, beaucoup de bonne volonté et d'intelligence mutuelles ; qui n'a jamais été dissipé en fait. Car la lutte entre le christianisme et l'empire païen ne s'est pas terminée par un compromis et par une ère de tolérance ; mais par la victoire du christianisme sur le paganisme, et par la disparition du paganisme, qui est mort surtout de sa mort naturelle, parce qu'il ne répondait plus aux exigences intellectuelles et morales de l'humanité, mais que l'on a aidé, au iv<sup>e</sup> siècle, à mourir plus vite.

Cette question de droit, dont la discussion est le fond et la raison d'être de toutes celles des *Apologies* qui sont adressées directement aux Empereurs, n'en est donc pas cependant le principal intérêt. C'est d'une autre manière que les Apologistes ont exercé une action efficace. Mal compris, les chrétiens ont été de bonne heure calomniés ; la sottise populaire leur a attribué tous les crimes que de tout temps elle prête volontiers aux sociétés secrètes, et plus particulièrement certains qui tiraient un peu de vraisemblance, pour les esprits superficiels du moins, de quelques-unes de leurs pratiques, mal connues : anthropophagie, à cause de l'eucharistie ; inceste ou mauvaises

mœurs, à cause du baiser de paix, etc. On comprend avec quelle indignation ils devaient entendre courir ces bruits, avec quelle tristesse ils les voyaient trouver crédit. Les *Apologistes* ont eu pour mission de les réfuter, et ceux mêmes qui ont eu pour objet principal de réclamer au nom de leurs frères un traitement équitable et de protester contre la mise hors la loi dont ils étaient l'objet, ont senti la nécessité d'établir d'abord, qu'en fait, les chrétiens ne prêtaient à aucun reproche. Cela les a menés plus loin.

Cela les a menés non seulement à défendre l'innocence des mœurs chrétiennes, mais à justifier la croyance des chrétiens, et, comme cette croyance — ils ne pouvaient le nier — ne s'établissait que sur la ruine des croyances païennes, ils ont été contraints, dès l'origine, de ne pas se borner à la défensive. Ils ont attaqué ; ils ont entrepris de montrer que les religions anciennes n'étaient plus qu'un assemblage vermoulu de rites désuets et de fables passées de mode. C'est avec joie qu'ils sont entrés en campagne et ont passé ainsi à l'offensive. La jeune foi chrétienne, dans son espérance ardente, aurait trop souffert de se voir réduite à se défendre. Son élément naturel était la propagande ; elle n'aspirait qu'à l'apostolat. Les *Apologies*, qui semblaient ne devoir être d'abord que des discours judiciaires, sont devenues, à leur façon, une prédication aux Gentils.

Elles se sont ainsi amplifiées, même quand elles se proposaient d'être des *Apologies juridiques*. Mais il y a eu des écrivains chrétiens qui ont fait passer au second rang la question de droit, et mis au premier celle de la doctrine. Ces *Apologistes* ont adressé leurs ouvrages *aux Grecs*, en signifiant par là les *Gentils*, et ils se sont proposé, plus encore que de défendre leur foi, de ruiner la mythologie et la philosophie païennes, de faire ainsi place nette pour le christianisme.

Le christianisme avait un autre adversaire que le paganisme : c'était ce judaïsme, au sein duquel il était né, et dont il s'était détaché. L'attitude que les circonstances



lui imposaient envers ce dernier était double, et risquait d'avoir quelque chose de contradictoire : il fallait maintenir le lien avec lui ; car le Dieu dont Jésus s'était présenté comme l'envoyé, c'était bien le Dieu des Juifs, si différente que pût être la conception que Jésus avait et prêchait de son Père de l'idée que le judaïsme ancien s'était faite de Iahveh. Mais il fallait aussi montrer son insuffisance, prouver qu'il n'avait représenté qu'un moment nécessaire du développement religieux de l'humanité, et que l'heure était venue pour lui de s'effacer devant le christianisme. Le christianisme, pour concilier ces deux exigences, recourut à l'explication allégorique de l'*Ancien Testament*, méthode qui répondait au goût du temps, et qui, appliquée déjà par la philosophie, un peu différemment, il est vrai, à la mythologie populaire, ne choquait alors à peu près personne. Il conservait ainsi un ancêtre ; si jeune qu'il fût, il pouvait montrer ses titres. Ce n'était pas, la chose va de soi, sans que les Juifs protestassent. Les Juifs ne pouvaient accepter de bon cœur leur expropriation ; ils possédaient, pour certains des textes bibliques auxquels les chrétiens donnaient un sens messianique, des explications traditionnelles différentes, qu'ils n'avaient qu'à maintenir ; pour tous, il leur était aisé de trouver un point faible — philologique ou historique — dans celles que les chrétiens avançaient. Les discussions que Paul avait ainsi entamées, au sein même de la synagogue, avec ses anciens coreligionnaires, se continuaient, de secte à secte, entre les successeurs de Paul et les rabbins demeurés fidèles à leur foi. Elles ne pouvaient rester exclusivement orales. Ainsi, aux *Apolo-*  
*gies* dirigées contre les païens, vint s'ajouter une seconde classe d'écrits d'un caractère analogue, mais dirigés contre les Juifs.

Pour cette seconde classe d'*Apolo-*  
*gies* — qui restèrent d'ailleurs moins importantes que celles de la première, et parfois ne furent même qu'un moyen détourné de présenter aux païens, en la résolvant, l'opposition du chris-

tianisme et du judaïsme — les chrétiens avaient à faire œuvre à peu près entièrement nouvelle. De même, dans les *Apologies* adressées aux *Grecs* ou aux *Empereurs*, l'examen de la question juridique, l'exposition de la doctrine et de la morale nouvelles, la réfutation des mauvais bruits que répétait la foule fournissaient une matière originale. Il en était en grande partie autrement dès que les *Apologistes*, arrivant à l'offensive, ouvraient la campagne contre la mythologie, les rites ou la philosophie, et nous avons vu que, presque dès l'origine, ce fut, de toutes leurs tâches, celle qui parut les séduire le plus. Pour cela, ils trouvaient toutes sortes de secours. Ils en rencontraient de deux côtés, chez leurs deux adversaires eux-mêmes, du côté des Juifs et du côté des païens. Il y avait une apologétique juive, qui avait travaillé à combattre l'antisémitisme hellénique, fort développé notamment à Alexandrie, et qui avait proclamé la supériorité du monothéisme sur le polythéisme païen, la supériorité de la morale du *Décatalogue* sur la licence païenne. Chez les Grecs et chez les Romains, il y avait bien longtemps que la philosophie avait montré les invraisemblances ou les scandales de la légende mythologique ; que le socratisme d'abord, le platonisme et le stoïcisme ensuite avaient opposé leur métaphysique ou leur physique à la croyance populaire et proposé une morale noble et pure, en opposition flagrante avec la morale traditionnelle. Bien plus, divisée en écoles qui n'avaient cessé de se combattre les unes les autres très vivement, au temps de leurs origines du moins, et qui restaient distinctes même depuis que, à l'époque hellénistique et romaine, une certaine fusion s'était opérée entre leurs doctrines, la philosophie s'était chargée d'instruire son procès elle-même. Chaque école avait réfuté les autres, et les sceptiques les avaient réfutées toutes en bloc. Ainsi, quand les chrétiens entreprenaient d'attaquer la mythologie grecque, la religion romaine, ou la philosophie, ils avaient sous la main en abondance des matériaux qu'il leur suffisait

d'adapter à un nouvel usage. Ils ne se sont pas fait faute de s'en servir, parfois même sans prendre la peine de leur faire subir l'apprêt qui eût été convenable, et sans paraître s'apercevoir que certains arguments, pris à l'arsenal de leurs adversaires, pouvaient assez aisément se retourner contre eux.

Il y a, en effet — nous le verrons de plus près — dans la polémique des Apologistes, des lacunes ou des faiblesses. D'autre part, beaucoup d'entre eux ont été des laïques, qui combattaient à leurs risques et périls, et l'exposition qu'ils ont donnée de la doctrine chrétienne, pour cette raison et pour quelques autres encore, n'est pas toujours complète, ni ne saurait être considérée comme la norme. Il faut reconnaître ces tares, et nous ne négligerons pas de les montrer. Mais elles ne doivent pas nous contraindre à diminuer la grandeur de l'œuvre qu'ils ont accomplie. Cette grandeur se tire peut-être surtout de la raison même qui, en notre siècle, leur a valu souvent les plus graves critiques.

L'œuvre, très heureuse et d'une portée si lointaine, que les *Apologistes* ont commencée et que les docteurs de l'École d'Alexandrie ont achevée, a été essentiellement l'alliance de la foi chrétienne et de cette philosophie que quelques-uns d'entre eux — mais non pas tous — ont combattue presque aussi violemment que la mythologie; que ceux qui, parmi eux, ont été vraiment supérieurs, ont crue insuffisante, mais cependant largement bonne et efficace. Entre la mythologie et le monothéisme chrétien, le conflit était irréconciliable, et, si l'on peut concéder qu'une légère satisfaction a été accordée, lors du triomphe de l'Église, aux vieux instincts polythéistes par le culte des saints et l'angélologie, le conflit ne s'en est pas moins clos par la victoire du monothéisme et la défaite de la mythologie. De même le conflit était absolu entre les religions de rites nationaux et la religion universelle de l'esprit, et, si l'on peut reconnaître encore qu'aux instincts ritualistes une satisfaction a été donnée

par le développement de la liturgie, il n'en est pas moins vrai qu'en fin de compte la religion de l'esprit a triomphé. La lutte entre la foi et la philosophie n'a pas eu tout à fait le même caractère ; pour se transformer, d'une croyance extrêmement simple, en une dogmatique savante, le christianisme a accepté de la philosophie certaines de ses méthodes, certaines de ses idées, et, s'il se les est adaptées, par elles il s'est élargi et fortifié.

C'est que la philosophie grecque avait créé de grandes choses, qu'il était impossible désormais à tout esprit intelligent et à toute conscience droite de rejeter. Elle avait créé la science, et, quelque mépris que le christianisme ancien ait professé pour la science pure, ses adeptes ne pouvaient se passer des règles de logique, des procédés d'argumentation et de démonstration dont elle avait donné la théorie. Ceux d'entre eux qui étaient nés parmi les Gentils n'auraient même pas pu concevoir qu'on pût s'en passer ; ceux qui étaient d'origine juive ou simplement orientale se rendaient vite compte qu'ils n'avaient aucune chance d'être écoutés en pays grec et latin s'ils ne commençaient par s'y soumettre. Un élément de cette méthode, devenue en quelque sorte naturelle à tous les Latins comme à tous les Hellènes, c'était la clarté de l'exposition, la correction et l'agrément du style. Avec la logique philosophique, les chrétiens se voyaient obligés d'accepter la culture littéraire profane, soit qu'ils en fussent, du fait de leur origine, trop pénétrés pour pouvoir s'y soustraire, soit que, dans l'intérêt de leur propagande, ils y trouvassent un instrument indispensable.

Ce n'était pas tout. En matière de morale et même en matière de religion, quel esprit sincère pouvait nier que la philosophie hellénique eût aperçu de grandes et belles vérités ? De bonne heure, d'excellents chrétiens ne se sont pas dérobés, au fond de leur cœur, à cette évidence, qu'il y avait une certaine analogie entre l'œuvre de Socrate et celle de Jésus. De bonne heure, ces excellents

chrétiens ont reconnu dans la doctrine de Platon certaines affinités avec leur croyance. Dans le stoïcisme même, ils ont rencontré des dogmes qu'ils pouvaient, en les interprétant, rapprocher des leurs. Certes, ils restaient convaincus que la vérité était unique, qu'elle ne se trouvait intégralement que chez les chrétiens, que la seule voie par laquelle elle pouvait être atteinte était la révélation divine. La constatation, à laquelle ils ne se refusaient pas, de la possession, par les philosophes, de certaines vérités éparses, était faite pour les intriguer, plutôt que pour les troubler. Afin d'expliquer comment ces rencontres étaient possibles, ils ont imaginé — ou accepté parfois des apologistes juifs qui les avaient précédés — des raisons que nous pouvons trouver arbitraires, enfantines même, dont nous aurons à voir pourquoi ils s'en déclaraient satisfaits. Ce sont là, quand on regarde les choses d'un peu haut, choses accessoires. Ce qui est capital c'est que par eux tous — par le propos délibéré et pleinement conscient de certains d'entre eux, à l'insu de quelques autres et même contre le dessein affiché d'un ou deux d'entre eux — par eux tous, diversement, inégalement, mais toujours cependant en quelque façon, le christianisme et la philosophie se sont rapprochés ; un christianisme philosophique s'est formé, où sans doute la philosophie a été subordonnée au christianisme, mais grâce auquel a été sauvé presque tout ce qu'il y avait de meilleur dans la morale antique et beaucoup de ce qu'il y avait de meilleur dans la science profane. Cette combinaison peut contrarier les fanatiques de logique abstraite. Elle s'est révélée capable de vivre ; bien plus, elle est devenue le principe de vie le plus durable et le plus fécond. Notre civilisation lui doit ce qu'elle a été, et, si elle veut durer, continuera d'être sa débitrice.

---



## CHAPITRE PREMIER

### LES PREMIÈRES APOLOGIES. QUADRATUS, ARISTIDE

*Bibliographie.* — Sur Quadratus, cf. les deux solutions opposées dans HARNACK, *Geschichte*, II, 1, 269, et BARDENHEWER, *Geschichte*, I, 2, p. 183. — Pour Aristide, édition RENDEL HARRIS et ARMITAGE ROBINSON, Cambridge, 1891 (dans *Texts and Studies*, I, 1) ; 2<sup>e</sup> éd., 1893 ; éd. SEEBERG (dans les *Forschungen* de ZAHN, V, 1893) ; du même : *Der Apologet Aristides*, etc., ERLANGEN, 1894) ; éd. HENNECKE (dans *Texte und Untersuchungen*, IV, 3), 1893 ; éd. GEFFCKEN : *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig, 1907.

Nous avons vu que les premiers linéaments d'une apologétique ont été tracés par Luc, dans les deux discours qu'il prête à Paul devant des Gentils, celui de Lystres et celui de l'Aréopage. On pourrait aussi en retrouver les origines dans l'ouvrage connu sous le titre de *Prédication de Pierre* (Κήρυγμα Πέτρου), qui a été estimé et souvent cité par les Alexandrins, sans qu'ils se prononçassent sur son origine, puis rejeté nettement par Eusèbe comme apocryphe (*H. E.*, III, 3, 2). Ce livre n'avait assurément aucun titre d'authenticité, mais il ne contenait rien d'hérétique, à en juger par les fragments qui nous en ont été conservés (1). Il datait probablement du commencement du II<sup>e</sup> siècle, et ne pouvait être très antérieur aux premières *Apologies* que nous allons étudier. Nous pouvons apercevoir encore que l'auteur faisait front à la fois contre les Juifs et contre les païens, reprochant aux premiers de rendre un culte

(1) Voir les textes dans les *Antilegomena* de PREUSCHEN.

aux anges, aux mois et à la lune, aux seconds, de pratiquer l'idolâtrie et l'adoration des animaux. Cette polémique a de l'analogie avec celle que nous trouverons chez Aristide. La démonstration très élémentaire de la vérité du christianisme s'y fondait sur la réalisation des prophéties, et annonce l'argumentation de Justin. Le monothéisme y était prêché en des termes qui proviennent directement de l'*Ancien Testament*, mais sont choisis de manière à se concilier assez aisément avec la conception de la divinité que le platonisme avait dégagée. En qualifiant le *Seigneur* ou le *Sauveur* à la fois de *Loi* et de *Verbe*, l'auteur, après avoir essayé de ruiner le polythéisme et le judaïsme, présentait sans doute le *christianisme* comme l'héritier légitime du judaïsme, et comme la source de la révélation, ainsi que de la morale naturelle. C'est là, précisément, la synthèse que les Apologistes ont ambitionné de faire, tout en maintenant avec énergie l'originalité de la foi nouvelle. L'auteur du *Cerygma* insistait déjà sur cette nouveauté, et aux deux grandes divisions de l'humanité qui avaient seules existé jusqu'à Jésus, il opposait fièrement la troisième race d'hommes que la venue du Seigneur avait engendrée, celle des chrétiens.

Mais les premiers *Apologistes* qui méritent véritablement ce nom sont Quadratus et Aristide ; le premier nous est encore très mal connu ; l'écrit du second a pu être reconstitué assez fidèlement, à la fin du dernier siècle, à la suite d'heureuses découvertes.

*Quadratus.* — Eusèbe, dans son *Histoire ecclésiastique* (IV, 3), nous dit, après avoir mentionné la mort de Trajan et le nom de son successeur Hadrien : « Quadratus dédia à ce dernier un discours qu'il lui fit remettre, et où il présentait l'apologie de notre religion, parce qu'alors des hommes malfaisants essayaient de tracasser les nôtres. On trouve maintenant encore ce livre chez beaucoup de frères, et nous l'avons, nous aussi. On y peut voir des preuves éclatantes de l'esprit de son auteur, comme aussi de son exactitude apostolique. Cet écrit porte en lui la

preuve de son antiquité dans le récit qu'il présente en ces termes :

« Les œuvres de notre Sauveur, parce qu'elles étaient vraies, ont été longtemps présentes. Ceux qu'il a guéris, ceux qu'il a ressuscités des morts n'ont pas été vus seulement au moment où ils étaient délivrés de leurs maux ou rappelés à la vie ; ils ont continué à exister pendant la vie du Christ et ont survécu à sa mort pendant d'assez longues années, si bien que quelques-uns sont même venus jusqu'à nos jours (1) ».

Ainsi Quadratus faisait valoir comme argument les miracles du Christ, et faisait appel au témoignage de contemporains qui avaient encore connu les miraculés. Son *Apologie*, la première que nous connaissions, n'était pas seulement une défense juridique de l'innocence des chrétiens, mais aussi une démonstration de la vérité du christianisme. Cette constatation est intéressante ; là se borne toute notre information sur Quadratus.

Cependant dans sa *Chronique* (traduite par saint Jérôme) (2), Eusèbe, à l'année 125, après avoir mentionné la visite d'Hadrien à Athènes et son initiation aux mystères d'Éleusis, ajoutait : « Quadratus, disciple des Apôtres, et Aristide d'Athènes, philosophe qui était des nôtres, offrirent à Hadrien leurs livres pour la défense de la religion chrétienne. » Ce second témoignage suggère, par la place qu'il occupe après la mention du séjour d'Hadrien à Athènes, par l'association de Quadratus et d'Aristide, que, comme celle d'Aristide, l'*Apologie* de Quadratus fut remise à l'empereur, à Athènes. Or, Eusèbe dit, d'autre part (*H. E.*, IV, xxiii, 3) que Denys de Corinthe nommait un Quadratus comme successeur à Athènes de l'évêque martyr Publius ; comme Denys ajoutait que le premier évêque d'Athènes avait été Denys l'Aréopagite, ce Quadratus semble avoir été pour lui le troisième. Si

(1) Trad. Grapin.

(2) P. 999, éd. Helm ; même phrase dans l'arménien, p. 220 (éd. Karst).

l'apologiste du même nom vivait à Athènes, on est presque obligé de l'identifier avec l'évêque.

Il est vrai que, dans l'*Histoire ecclésiastique*, Eusèbe ne désigne pas la résidence de l'Apologiste, et que, dans la *Chronique*, si la place donnée à la mention qu'il en fait suggère Athènes, elle ne l'impose pas. D'autre part, le même Eusèbe nomme encore, dans l'*Histoire ecclésiastique*, un Quadratus qui était prophète (V, 17, 2) ; il ne dit pas davantage où ce Quadratus vivait ; on a conclu du contexte avec une certaine vraisemblance, sans certitude toutefois, que c'était en Asie-Mineure ; et certains critiques ont voulu identifier l'Apologiste avec le prophète ; d'autres ont repoussé et l'identification avec l'évêque, et l'identification avec le prophète. Eusèbe aurait cité trois personnages du nom de Quadratus, tous trois différents l'un de l'autre.

Outre le premier indice que nous avons fait valoir, il est assez conforme aux vraisemblances générales que la plus ancienne de toutes ces *Apologies* ait vu le jour à Athènes, comme la seconde, celle d'Aristide, et qu'elle ait été remise à Hadrien, grand voyageur, au cours d'un de ses voyages. Que l'*Apologie* — en quelque lieu qu'ait vécu Quadratus — ait été adressée à Hadrien, on ne peut guère le mettre en doute, quoique Eusèbe semble, comme nous allons le voir, s'être trompé en disant aussi d'Aristide qu'il adressa son écrit à ce même empereur. L'époque d'Hadrien semble marquer à peu près la limite jusqu'à laquelle ont pu vivre les miraculés guéris par Jésus. Si nous ne pouvons affirmer que Quadratus ait été évêque d'Athènes, nous pouvons avoir une assez grande confiance dans la date de 125, fournie par Eusèbe ; elle fait de lui le plus ancien des Apologistes (1).

(1) Dans les extraits de Philippe Sidétès publiés par DE BOOR (T. U.) et attribués à Papias, s'en trouve un qui parle des mêmes miraculés, comme ayant vécu jusqu'à l'époque d'Hadrien. Le rapport de ce texte avec celui de Quadratus a donné lieu à diverses hypothèses,

*Aristide.* — Aristide n'a été longtemps connu que par les deux mentions qu'Eusèbe a faites de lui, en l'associant chaque fois à Quadratus. Dans sa *Chronique*, il l'appelle un philosophe d'Athènes, converti au christianisme, et lui fait présenter son *Apologie* à Hadrien en 125. Dans l'*Histoire ecclésiastique* (IV, 3), il répète les mêmes assertions dans des termes analogues, et ajoute : « L'écrit d'Aristide est encore conservé chez beaucoup jusqu'à ce jour. » Comme, après avoir spécifié la même chose au sujet de celui de Quadratus, il disait, de plus, l'avoir lui-même entre les mains, et ne reproduit pas cette seconde formule pour celui d'Aristide, il y a quelque vraisemblance qu'il n'a parlé de ce dernier que par ouï-dire. On s'explique dès lors qu'il se soit trompé sur la date, comme nous l'a appris la découverte de l'*Apologie*.

En 1878, les Méchitaristes de Venise (1) avaient publié, en arménien, sous le nom d'Aristide, philosophe athénien, un fragment d'une *Apologie*, adressée à l'empereur Hadrien, et une homélie sur la vocation du larron et la réponse du crucifié. L'homélie, nous le verrons, a peu de chance d'être authentique. L'inscription du fragment paraissait confirmer l'indication d'Eusèbe. Mais, en 1889, Rendel Harris trouva dans le monastère de sainte Catherine, au mont Sinaï, où Tischendorf avait découvert déjà le *Codex Sinaiticus* du Nouveau Testament, une traduction syriaque de l'*Apologie*. Armitage Robinson, qu'il associa à la publication, compléta la découverte en signalant que l'on se trouvait posséder déjà, sans s'en être douté, le texte grec, légèrement retouché, dans le roman de *Barlaam et Joasaph*, composé au VII<sup>e</sup> siècle par un moine,

sur lesquelles il n'y a pas lieu d'insister. On a, en slave et en grec, des *Actes* d'un martyr Quadratus (*Analecta Bollandiana*, I ; SCHMIDT, *Archiv für Slavische Philologie*, XVIII) ; il est douteux qu'on puisse faire grand fond sur eux. — Rendel Harris a essayé de retrouver du Quadratus dans les *Actes de sainte Catherine* (cf. *Byzantinische Zeitschrift*, 1926, p. 183).

(1) *Sancti Aristidis Sermones duo*, Venise, 1878. — Cf. aussi P. MARTIN dans PITRA, *Analecta sacra*, IV, (1883).



Jean, du couvent de Saint-Sabas à Jérusalem, et qui est une adaptation chrétienne de la légende du Bouddha (1). Ce roman pieux eut un très grand succès et fut traduit à peu près dans toutes les langues. Joasaph, fils d'un roi indien, y est converti par le moine chrétien Barlaam. Par un tour de magie, un ascète païen, Nachor, se transforme en Barlaam et se propose, dans une conférence publique, de prononcer devant le prince un discours contre le christianisme. Le prince est averti par un songe de cet artifice satanique, et, quand le faux Barlaam commence sa harangue, Dieu opère sur lui un second miracle de Balaam. Nachor parle, malgré lui, comme aurait parlé le véritable moine, dont il a pris l'apparence, et, pour le faire parler, l'auteur du roman a emprunté simplement l'*Apologie d'Aristide*, qui, sans doute, était devenue de son temps une rareté, et qu'il a accommodée à son objet par quelques modifications de détail.

Nous possédons ainsi de nouveau l'*Apologie*. L'établissement critique du texte, au moyen du fragment arménien, de la traduction syriaque et du roman de Joasaph n'en reste pas moins une tâche très délicate ; car la traduction syriaque — comme il arrive souvent pour ses pareilles, — paraît assez libre, et le texte grec ne nous est parvenu que retouché. Deux fragments de ce texte, malheureusement assez courts, ont été retrouvés dans ces dernières années sur papyrus, et peuvent apporter, dans le conflit entre le syriaque et le grec, un élément de contrôle utile, mais trop limité (2).

(1) Cf. sur ce roman KRUMBACHER (*Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2, p. 886). Le texte est dans MIGNÉ, P. G., t. XCVI ; il a été publié pour la première fois par BOISSONADE (*Anecdota Græca*, IV, Paris, 1832). — Cf. aussi : ALFARIC, *La vie chrétienne du Bouddha*, *Journal asiatique*, 1917).

(2) Le premier est dans le tome xv des *Oxyrhynchus Papyri* (n° 1778) ; il correspond aux chapitres v, 3 ; vi, 1. (Cf. entre autres études, Modona dans *Bilychnis*, 1923, n° 92). Le second a été publié dans le *Journal of theological studies*, xxv ; cf. d'Alès, *Revue des questions historiques*, 1<sup>er</sup> avril 1924, qui en donne une traduction ; ce second

L'ouvrage d'Aristide est relativement court ; la composition en est simple et claire, le style sans apprêt. L'auteur n'est ni un esprit très vigoureux, ni un écrivain remarquable. Son argumentation reste assez lâche ; sa documentation ne se révèle ni très étendue ni très approfondie. Mais il a un accent de sincérité qui touche, et il a su bien mettre en lumière les vertus essentielles et la nouveauté du christianisme. Son *Apologie* contient deux éléments principaux : l'un est la polémique contre les cultes païens, l'autre, l'exposé de la doctrine et de la vie chrétiennes, sommaire pour la doctrine, plus détaillé pour la vie. La polémique est de qualité médiocre ; c'est dans l'exposé que se trouve le réel mérite d'un écrit encore élémentaire, qu'il ne faut ni prôner à l'excès ni trop dédaigner.

Aristide entre immédiatement en matière par une profession de monothéisme, inspirée manifestement de l'*Ancien Testament* (1), exprimée aussi en termes qui évoquent parfois certaines notions stoïciennes ou platoniciennes. Dieu est principe de mouvement, comme chez Platon ; mais il est, avant tout, le Dieu personnel de la *Bible*. Un terrain d'entente est ainsi cherché avec l'adversaire. Le même souci de ménager celui-ci est attesté par une certaine largeur d'esprit, avec laquelle Aristide concède que la raison, sans pouvoir atteindre la vérité tout entière, peut arriver à la connaissance d'une partie de cette vérité : existence de Dieu, obligation pour l'homme de lui rendre un culte en esprit, non un culte matériel ; toutes idées que l'on voit déjà apparaître dans les discours que Luc prête à Paul, ou dans le *Cérygme* de Pierre ; que l'apologétique juive avait développées avant l'apologétique chrétienne, et que nous retrouverons avec plus de précision et d'ampleur chez Justin.

fragment, plus long que le premier, contient beaucoup de choses qui sont dans le syriaque, et manquent dans le roman de Barlaam.

(1) Tout le début rappelle en particulier le II<sup>e</sup> livre des *Macchabées*, VII, 8.

Aristide, par ce qu'on sent en lui de conviction profonde, de prosélytisme charitable, de bonté aussi et de modération, est un des prédécesseurs de Justin. Il est fort éloigné de l'école fanatique qui condamnera en bloc et sans appel toute la civilisation païenne et que représentera Tatien. Ce n'est pas, bien entendu, qu'il ne rejette avec énergie toutes les variétés des religions païennes ; il divise l'humanité en quatre classes, Barbares et Hellènes, Juifs et Chrétiens (1). Chacune de ces classes est considérée comme une race, ayant un ancêtre commun. Les croyances religieuses attribuées aux païens — Barbares ou Hellènes — sont présentées sous une forme très simplifiée, parfois assez singulière, et soumises à une discussion qui reste très élémentaire (2) ; là encore, l'influence de l'apologétique juive se fait probablement sentir. La critique des Juifs est relativement indulgente, et ce n'est probablement pas sans intention, ni sans une certaine habileté, qu'Aristide paraît plus préoccupé de montrer en quoi, comme les chrétiens, ils sont opposés aux païens, que comment ils sont aussi en conflit avec les chrétiens (3). Le tableau que trace ensuite notre philosophe de la vie chrétienne est assurément ce qui relève le prix d'un ouvrage qui serait, il faut l'avouer, fort médiocre, si la polémique y occupait toute la place. Aristide laisse parler les faits, sans aucune rhétorique. Il indique brièvement les principaux articles de foi : après le monothéisme, la qualité de *Fils de Dieu et de Messie* qui constitue le titre de Jésus, sa naissance miraculeuse, sa résurrection ; le caractère de *révélation divine* qui est le privilège du christianisme. Mais il insiste peu sur la doc-

(1) Selon le syriaque et l'arménien ; cette partie est celle où le texte authentique est le plus difficile à établir.

(2) Sur toute la polémique d'Aristide, voir le commentaire de Geffcken, avec les quelques remarques que j'ai faites à son sujet dans mes *Apologistes*, p. 40.

(3) La critique la plus vive qu'Aristide dirige contre les Juifs rappelle les dernières *Épîtres* de saint Paul (angélogogie).

trine et fait surtout apparaître la religion nouvelle comme un mode nouveau de vie spirituelle, comme une immense espérance qui rajeunit et purifie l'humanité. J'ai dit qu'Aristide parlait parfois de l'opposition entre le polythéisme et le monothéisme comme eût pu faire un apologiste juif ; mais le ton qu'il prend, quand il présente la défense de l'Église, ou plutôt quand il fait son éloge, est tout différent de celui qu'un juif aurait pris. Rien de provocant ; rien de violent ; partout la plus douce et la plus innocente charité.

L'argumentation juridique, l'examen de la légalité des poursuites engagées contre les chrétiens ne paraissent pas entrer dans le plan d'Aristide. C'est une justification morale qu'il fournit ; peu lui importe la qualification du délit. En cela, comme en tout le reste de son écrit, se révèle une qualité qui compense et qui explique, en partie au moins, ce que la discussion ainsi conçue peut sembler avoir d'écourté et de superficiel : c'est un grand désir d'être clair, franc, et de ramener le débat à l'essentiel. Loyauté, foi limpide et solide, qu'aucune hésitation ne trouble, je ne sais quelle joie d'une âme purifiée et renouvelée qui sent le devoir de se muer en prosélytisme, ces vertus, morales plutôt qu'intellectuelles, donnent à l'*Apologie* d'Aristide son accent vraiment chrétien et son efficacité.

---

## CHAPITRE II

### SAINT JUSTIN. — SES APOLOGIES

*Bibliographie.* — Le manuscrit d'ARÉTHAS (Parisinus 451) ne contient sous le nom de Justin que deux écrits apocryphes (*l'Epistola ad Zenam et Serenum*, et la *Cohortatio ad Græcos*. — Le *codex Argenteratensis* (du XIII<sup>e</sup> ou XIV<sup>e</sup> siècle) a été brûlé dans l'incendie de la Bibliothèque de Strasbourg, en 1870. Le *Parisinus* 450 (daté de 1364) contient douze écrits sous le nom de Justin, parmi lesquels les trois qui seuls peuvent être regardés comme sûrement authentiques. Tous nos autres manuscrits, pour ces trois écrits, en dérivent. — L'édition princeps de Justin a été donnée par ROBERT ESTIENNE, Paris, 1511 ; FR. SYLBURG en a donné une seconde en 1593, à Heidelberg. Pour les éditions postérieures, cf. d'abord la Bibliographie générale des Apologistes ; y ajouter, pour les deux *Apologies*, l'édition de KRÜGER, Fribourg en Brisgau, 1891 (plusieurs fois rééditée) ; celle de RAUSCHEN, Bonn, 1904 ; 2<sup>e</sup> éd., 1911 ; celle de PAUTIGNY, avec une trad. française (collection Lejay, Paris, 1904) ; pour le *Dialogue*, l'édition ARCHAMBAULT, avec trad. française (*ibid.*, Paris, 1909). — Principaux ouvrages sur Justin : SEMISCH, *Justin der Märtyrer*, Breslau, 1840-2 ; — le Père LAGRANGE, *Saint Justin* (dans la collection les *Saints*, Paris, 1914) ; — AUBÉ, *Saint Justin philosophe et martyr*, Paris, 1861 ; — VON ENGELHARDT, *Das Christentum Justins des Märtyrers*, Leipzig, 1878 ; — A. STÆHLIN, *Justin der Märtyrer und seine neuesten Beurteiler*, Leipzig, 1880 ; — DE FAYE, *De l'influence du Timée de Platon sur la théologie de Justin Martyr* (Bibl. de l'École des Hautes Études ; Sciences Religieuses, VII. Paris, 1896) ; — PFÄTTISCH, *Der Einfluss Platons auf die Theologie Justins des Märtyrers*, Paderborn, 1910 ; — J. RIVIÈRE, *Saint Justin et les Apologistes du II<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1907.

*Biographie.* — Le plus original de tous les Apologistes grecs du II<sup>e</sup> siècle est saint Justin. Son caractère franc et généreux attire immédiatement la sympathie ; si sa science est courte et souvent superficielle, si sa



dialectique n'est pas toujours très habile, si, dans son zèle exclusif pour sa foi, il est resté tout à fait indifférent à l'art d'écrire et de composer, si, dans sa tentative de concilier l'esprit de l'Évangile et celui de la philosophie, il s'expose parfois à susciter des difficultés qu'il ne discerne encore qu'imparfaitement, loin d'être capable de les résoudre, il n'en a pas moins le mérite d'avoir été le premier qui ait travaillé à réaliser ce dessein si fécond, où l'avenir de l'humanité, pour de longs siècles, était impliqué. Son martyre, simplement et courageusement subi, a couronné dignement une vie entièrement dévouée à l'étude, à la charité et à la foi.

Il était né — c'est lui-même qui nous l'apprend (*Apolo-  
gie*, I, 1) — à *Flavia Neapolis*, aujourd'hui Naplouse, et primitivement *Sichem*, ville antique de la Samarie, qui, dans la grande guerre où disparut l'indépendance juive, avait été détruite, et que l'empereur Vespasien releva, en lui donnant un nouveau nom, et en la peuplant de colons grecs ou romains. Justin est donc d'origine un Gentil ; son nom, celui de son père, Priscus, celui de son grand-père, Bacchius (*ibid.*), se joignent, pour nous le confirmer, à ce que nous savons des conditions dans lesquelles Sichem est devenue Naplouse. Mais il faut tenir compte cependant du fait qu'il est né et a été élevé dans une région où l'influence du judaïsme était si ancienne qu'elle a dû subsister, quoi qu'aient fait les Flaviens pour la combattre ; il a dû connaître de bonne heure le monothéisme. Mais il n'est devenu chrétien qu'à l'âge viril, et après avoir cherché d'abord dans la philosophie la satisfaction de ses vifs instincts moraux et religieux.

Nous ne pouvons pas fixer avec précision la date de sa naissance ; on peut seulement la situer approximativement dans le premier quart du II<sup>e</sup> siècle. Dans l'introduction de son *Dialogue avec Tryphon*, il nous a donné une histoire, un peu romancée, de sa conversion. Il se montre lui-même allant demander successivement la

sagesse à un des représentants de chacune des grandes écoles philosophiques — tel Socrate cherchant sa voie. Le stoïcien qui ne peut éclaircir ses doutes sur la nature de Dieu, le péripatéticien qui ne pense qu'à ses hono- raires, le pythagoricien qui exige la connaissance préa- lable des sciences mathématiques, sont des figures un peu conventionnelles, et peut-être même aussi le vieillard dont il fait un jour la rencontre fortuite et qui l'amène au christianisme en lui parlant des prophètes. Mais il reste que Justin commença par être philosophe, et que, peu séduit par les autres écoles, ce fut d'abord au platonisme qu'il adhéra dans sa première jeunesse. Il se fit bientôt chrétien, et il semble, au ton dont il parle dans son *Apologie* (I, 16 *et alias*), qu'il fut attiré vers la foi nouvelle à la fois par la simplicité du monothéisme, par l'élévation de l'enseignement de Jésus, par la pureté de la vie chrétienne et par l'héroïsme des martyrs.

Il a vécu quelque temps à Éphèse, où il a placé la scène de son *Dialogue* ; mais il n'est pas aisé de dire si ce fut à Éphèse qu'il se convertit, ou en Palestine (1). La manière dont il se dépeint dans ce même ouvrage confirme ce que dit Eusèbe (*H. E.*, IV, 18, 6), quand il le montre portant *le manteau du philosophe* et prêchant la parole du Christ. Justin paraît avoir procédé, en effet, à peu près comme faisaient, de son temps, les vulgarisateurs de cette philosophie éclectique qui se répandait de plus en plus, et qui pouvait, selon les circonstances, se réclamer tour à tour du socratisme en général, du platonisme, du cynisme ou du stoïcisme. Conservant de la maïeutique socratique ce qui pouvait en être conservé dans les conditions où il vit, cherchant, au hasard des rencontres quotidiennes, à recruter des disciples, à entrer en controverse avec les représentants des autres doctrines, il prêche le Christ, mais il le prêche à la mode

(1) La description du site où il place la rencontre avec le vieillard est si vague qu'elle a pu être interprétée dans l'un et l'autre sens.

selon laquelle les Dion Chrysostome, les Musonius ou les Épictète prêchent la philosophie. La propagande chrétienne se fait donc, vers le milieu du II<sup>e</sup> siècle, par d'autres moyens qu'au courant du I<sup>er</sup>, comme elle vise à atteindre d'autres milieux. Par l'action de Justin, par celle de son élève Tatien, se prépare la transformation du christianisme primitif en une théologie savante, et s'annonce la possibilité, qui sera réalisée au siècle suivant, à Alexandrie, d'une sorte d'*Académie* chrétienne, de *Musée* chrétien, cette école d'Alexandrie à laquelle présideront Clément et Origène.

A Rome, en effet, où Justin se rendit après son séjour à Éphèse, comme s'y rendaient tous ceux qui ambitionnaient d'élargir le cercle de leur action et de se mettre en contact avec le mouvement général des idées, nous voyons qu'il tenait une véritable école. D'après les *Actes* (1) de son martyre, le préfet Rusticus lui demande : « Où vous réunissez-vous et en quel lieu rassembles-tu tes disciples ? » Justin lui répond : « J'habite au-dessus d'un certain Martin, (près) de l'établissement de bains de Timothée, et pendant tout ce temps (c'est le second séjour que je fais à Rome), je n'ai pas connu d'autre lieu de réunion que celui-là. Si quelqu'un voulait venir me trouver, je lui communiquais les paroles de vérité. »

Pendant l'un de ses deux séjours à Rome, Justin a composé ses deux *Apologies*, dont la seconde n'est que comme un *post-scriptum* ou un complément de la première. L'interprétation des détails de la dédicace peut donner lieu à certaines difficultés, mais il est sûr qu'elle s'adresse à Antonin le Pieux, à Marc-Aurèle, et à Lucius Verus. Antonin régnait ; Marc-Aurèle avait déjà le titre de César ; Lucius Verus était assez âgé pour que Justin pût le traiter de *philosophe* (2). D'autre part, Justin nous

(1) Cf. le chapitre sur les *Actes des Martyrs*.

(2) Mais, sur ce point, le texte n'est pas sûr ; une variante donne l'épithète au père de L. Verus.

dit, dans le chapitre xxxiv de la *I<sup>re</sup> Apologie*, qu'il écrit 150 ans après la naissance du Christ ; ce qui nous fournit un second point de repère, approximatif seulement, puisque nous ignorons en quelle année Justin plaçait cette naissance. Enfin, au chapitre xxix, il parle d'une requête présentée récemment par un chrétien au préfet d'Égypte, Felix, et l'époque où L. Munatius Felix gouverna cette province a été fixée, par un document sur papyrus, entre les années 148-154 (1). C'est donc bien aux environs de 150 que la grande et la petite *Apologies* ont été composées, avec, entre les deux, un intervalle dont nous préciserons bientôt la durée probable.

Le troisième grand ouvrage de Justin, le *Dialogue avec Tryphon*, fait allusion à l'*Apologie présentée à l'empereur* (ch. cxx) ; on peut le considérer comme de 160 environ ; c'est un ouvrage considérable, dont la préparation a dû demander un temps assez long. Justin, accusé de professer le christianisme, a comparu, avec un certain nombre de compagnons, devant le préfet de Rome, Junius Rusticus, entre 163 et 167. C'était alors Marc-Aurèle qui gouvernait ; Rusticus, stoïcien comme lui, est l'ami à qui Marc-Aurèle dut de connaître « les livres qui nous conservent les leçons d'Épictète » et qui les lui prêta « de sa bibliothèque » (2). Justin a scellé sa foi de son sang, sous le règne de l'empereur philosophe, dont l'âme eût été si digne de comprendre l'innocence et la pureté de la vie chrétienne, mais qui, muré dans la doctrine à laquelle il avait fait une adhésion sans réserve et dans la notion traditionnelle de l'État, n'a vu dans l'héroïsme des martyrs que de « l'entêtement » (3).

Pendant son séjour à Rome, Justin, qui devait mourir victime d'un empereur et d'un préfet stoïciens, avait soutenu une violente controverse avec un philosophe cy-

(1) Cf. *Papyrus du Musée Britannique*, 358, et *papyrus d'Oxyrhynchus*, II, n° 237 (Kenyon, dans l'*Academy*, 1896, p. 98).

(2) *Pensées*, I, 7.

(3) *Ib.* XI, 3, 2.

nique, Crescens. Dans sa seconde *Apologie*, après avoir raconté la condamnation du chrétien Ptolémée par le préfet Urbicus, il écrivait ces lignes, où il prévoyait, si mélancoliquement et si fièrement à la fois, le sort qui l'attendait lui-même : « Moi aussi, je m'attends à me voir poursuivi et attaché au bois du supplice par quelqu'un de ceux que j'ai nommés (1), ou par Crescens, cet ami du bruit (2) et de la parade. » Crescens, ajoute-t-il, accusait publiquement les chrétiens d'athéisme et d'impiété. Justin lui a proposé une série de questions, auxquelles il n'a pu répondre, et demande assez naïvement à Antonin et à Marc-Aurèle « s'ils n'ont pas eu connaissance de ces discussions, de l'interroger de nouveau devant eux » (3). D'autre part, Tatien, qui fut à Rome l'élève de Justin, a parlé du même cynique en ces termes : « Crescens, qui est venu faire son nid dans la grande ville, surpassa n'importe qui par sa pédérastie, et était fort enclin à l'avarice. Lui qui conseillait de mépriser la mort, il la craignait tellement qu'il travaillait à nous exposer à la mort, comme si elle était un mal, Justin et moi, parce que Justin, en prêchant la vérité, découvrait la gourmandise et le mensonge des philosophes (3). » Le texte de la phrase de Tatien n'est pas sûrement établi. Eusèbe (4) le lisait sans les mots qui concernent Tatien lui-même, et il en a conclu que Justin, « comme il l'avait prédit, fut victime des manœuvres de Crescens » (5). Quelles que soient les discussions auxquelles ces trois textes ont donné lieu, quoiqu'il reste un doute sur la forme authentique de celui de Tatien, quoique Tatien parle seulement de manœuvres de Crescens, sans leur

(1) Les dieux ennemis des chrétiens désignés au ch. 1.

(1) Justin joue sur le mot *philosophe* et le mot *philopsophe* (ami du bruit).

(3) *Apologie*, II, 3.

(4) Ch. XIX, éd. Schwartz.

(5) Voyez l'édition de Schwartz, qui donne le texte grec et la traduction de Rufin.



attribuer formellement un résultat, quoique les *Actes* du martyre de Justin ne disent mot de Crescens, il reste vraisemblable que, si Crescens ne fut pas l'accusateur de Justin dans son procès, ses attaques contribuèrent au moins à attirer l'attention du pouvoir sur l'Apologiste et furent, en quelque mesure, une cause indirecte de sa condamnation.



*Les œuvres de Justin.* — Eusèbe a donné au chapitre XVIII du livre IV de son *Histoire*, un catalogue des œuvres de Justin « qui sont venues à sa connaissance ». Ce catalogue comprend : 1<sup>o</sup> et 2<sup>o</sup> deux *Apologies*, adressées, l'une « à Antonin le Pieux et à ses enfants, ainsi qu'au Sénat romain » ; l'autre, au successeur de l'empereur susnommé et à son successeur et homonyme, Antoninus Verus, c'est-à-dire à Marc-Aurèle ; 3<sup>o</sup> un *discours aux Grecs*, traitant longuement des questions discutées entre les chrétiens et les philosophes grecs, et de la nature des démons ; 4<sup>o</sup> un autre écrit adressé aux Grecs, intitulé *Réfutation* (ἐλεγχος) ; 5<sup>o</sup> un écrit sur *la monarchie divine*, avec preuves à l'appui, tirées non seulement des *Écritures*, mais des livres grecs ; 6<sup>o</sup> un écrit intitulé *le Psalmiste* ; 7<sup>o</sup> un écrit sur *l'âme*, qui expose les opinions des philosophes grecs, avec promesse d'y répondre ultérieurement (1) ; 8<sup>o</sup> le *dialogue avec Tryphon*, composé à Éphèse. Après avoir fait quelques citations du *Dialogue*, il conclut : « Beaucoup de mes frères possèdent encore un grand nombre d'autres fruits de ses travaux. » Ce catalogue, comparé au contenu de nos manuscrits, pose de nombreux problèmes, assez délicats.

Le manuscrit d'Aréthas ne contient, nous l'avons dit, que deux écrits, que l'examen de leur contenu révèle apocryphes : la *Lettre à Zénas et Serenus*, et l'*Exhorta-*

(1) Eusèbe le qualifie de σχολικόν, ce qui semble indiquer que c'était moins un écrit rédigé pour le public qu'une sorte de *cahier de cours*,

*tion aux Grecs (Cohortatio)*. Le manuscrit perdu de Strasbourg contenait : le *Traité sur la monarchie*, la *Cohortatio*, l'*Expositio rectæ fidei*, l'*Oratio ad Græcos*, l'*Épître à Diognète*, les *Oracles sibyllins*, et les deux ouvrages d'Athénagore ; le *Parisinus* 450 contient, avec, en plus, à la fin, le *De resurrectione* d'Athénagore, la *Lettre à Zénas*, le *Cohortatio*, le *Dialogue*, les *Apologies I et II*, le *Traité de la monarchie*, l'*Expositio rectæ fidei*, la *Confutatio dogmatum quorundam Aristotelis*, les *Quæstiones Christianorum ad Græcos*, les *Responsiones ad orthodoxos de quibusdam necessariis quæstionibus*, les *Quæstiones Græcorum ad Christianos*. Si l'on compare ces listes à celles d'Eusèbe, on a parfois de la difficulté à identifier certains ouvrages, contenus dans nos manuscrits, à l'un de ceux qu'Eusèbe avait en mains. Nous n'insisterons pas sur cette confrontation, bien qu'elle ait son intérêt. Nous nous demanderons seulement quels sont ceux, parmi les écrits conservés, qui ont des titres d'authenticité, et nous rechercherons ensuite s'il s'est conservé le souvenir d'écrits authentiques de Justin autres que certains de ceux-là.

Tout le monde est d'accord pour rejeter l'*Expositio*, les deux séries de *Quæstiones*, les *Responsiones*, la *Confutatio*, la *Lettre à Zénas*. Non seulement ces ouvrages ne sont pas de Justin, mais ils lui sont très postérieurs ; nous n'avons pas, pour le moment, à les étudier. L'*Oratio ad Græcos*, la *Cohortatio*, le fragment du *Traité sur la Monarchie* sont au moins plus rapprochés par leur date probable de l'époque de Justin, mais nous montrerons que les deux premiers ne sont certainement pas de lui ; que le second n'est probablement pas plus authentique. Restent donc les *deux Apologies* et le *Dialogue*, avec quelques fragments, dus à des citations ou aux *Sacra Parallela*, fragments dont les titres sont à examiner un à un (1).

(1) Cf. l'édition des *Sacra Parallela* de HOLL, dans les *Texte und Untersuchungen*, xx, 2.

*Les deux Apologies* (1) — Le *Parisinus* 450 donne deux *Apologies* de Justin, toutes deux adressées à Antonin, à Marc-Aurèle et à L. Verus ; l'une plus courte et l'autre beaucoup plus longue ; il place la courte d'abord, et la longue en second lieu. En réalité, on s'aperçoit sans difficulté que la courte a été composée après la longue (2) ; car en trois passages (ch. iv, vi et viii), elle y renvoie expressément. On constate ensuite que la formule dont Justin se sert pour y renvoyer est exactement celle qu'il emploie dans la longue *Apologie* pour renvoyer d'un chapitre à l'autre. Il apparaît donc, qu'en fait, les deux *Apologies* n'en font qu'une ; et le début *ex abrupto* de la seconde suffirait à lui seul pour révéler qu'elle a dû son origine à un incident particulier, l'affaire du chrétien Ptolémée et des chrétiens condamnés avec lui. Justin a été profondément ému de leur supplice, d'autant plus que l'inutilité de sa première supplique lui apparaissait ainsi sans conteste. Il a repris la plume pour exprimer son indignation, renouveler sa protestation en faveur de ses coreligionnaires, et, puisque l'occasion lui en était offerte, compléter et préciser sur quelques points les idées qu'il avait déjà soumises à l'examen des empereurs.

Cela ne veut pas dire qu'il ne se soit pas écoulé un certain intervalle entre la composition des deux écrits. Ce qui prouve que cet intervalle ne saurait être insignifiant, c'est que ces précisions que Justin apporte à sa pensée sont parfois assez significatives pour impliquer qu'il a tenu compte d'objections qu'on lui avait faites ou qu'en

(1) Outre les ouvrages indiqués dans la bibliographie générale, consulter : F. EMMERICH, *De Justinii philosophi et martyris Apologia altera*, Münster, 1896. — WEHOFFER, *Die Apologie Justins*, etc., Rome, 1897. — WILM, *Justin Martyr et son apologétique*, Montauban, 1897. — BLUNT, *The apologies of Justin Martyr*, Cambridge, 1911. — HUBIK, *Die Apologien des heiligen Justinus*, Vienne, 1912. — JEHNE, *Die Apologie J. des ph. und ap.*, Leipzig, 1914.

(2) Cet ordre a été rétabli par tous les éditeurs, depuis Prudence Maran.

méditant davantage il avait entrevues lui-même. Tout cela est clair et se tire sans peine de la lecture attentive des textes. Le témoignage d'Eusèbe est, au contraire, tout ce qu'il y a de plus embrouillé et de plus obscur. Eusèbe parle de deux *Apologies* de Justin, l'une adressée à Antonin, l'autre adressée à son successeur, Marc-Aurèle ; et souvent — peut-être pas toujours cependant — il cite indifféremment des morceaux de l'*Apologie* longue ou de l'*Apologie* courte, comme s'ils faisaient partie du même ouvrage. De quelque manière qu'il faille expliquer ces singularités, il n'est pas possible de croire qu'il ait existé, jusqu'au temps d'Eusèbe, une *Apologie* authentique de Justin adressée à Marc-Aurèle, qui aurait disparu depuis (1).



*Caractères généraux.* — Bien plus complète et bien plus substantielle que l'*Apologie* d'Aristide, celle de Justin est à la fois une défense juridique des chrétiens ; une réfutation des erreurs du paganisme ; une démonstration de la vérité chrétienne. Elle a donc une valeur historique beaucoup plus considérable ; mais ce qui en fait surtout le prix, c'est l'entière sincérité, le zèle profond pour la foi, unis à une largeur d'esprit, qui a eu pour les destinées ultérieures du christianisme les conséquences les plus heureuses.

Justin avait été philosophe avant de se faire chrétien, et il a prétendu demeurer, en un certain sens, philosophe, après l'être devenu. Il avait donc quelque culture. Il connaissait passablement le platonisme, tel qu'on l'enseignait en son temps, et c'est à tort qu'on a parfois prétendu qu'il ne connaissait les œuvres mêmes de Platon

(1) Voir, contre les conclusions que Harnack a tirées du témoignage d'Eusèbe, les sages observations de Bardenhewer (*Geschichte*, I, p. 215 et suiv.).

qu'indirectement ; il est peu vraisemblable qu'il les ait toutes lues, encore moins étudiées comme elles méritent de l'être ; mais il n'y a aucune raison sérieuse de contester qu'il ait lu l'*Apologie* — qu'il prend souvent pour modèle — ou le *Timée* qui l'intéressait au premier chef par une cosmogonie où il retrouvait l'influence mosaïque. Il savait en gros ce que c'étaient que la plupart des autres écoles philosophiques, et avait des vues un peu plus précises, quand il s'agissait du stoïcisme, si en vogue à l'époque antonine. Il était capable, au besoin, de citer quelques vers célèbres d'un poète, ou de se remémorer telle formule devenue classique d'un orateur. Mais sa formation philosophique restait assez superficielle. Sa science historique surtout était extrêmement courte, et, faute de notions plus exactes, il a commis des erreurs très graves. Racontant l'histoire de la traduction des *Septante*, il s'est imaginé que Ptolémée avait été contemporain d'Hérode (*Apologie I*, xxxi, 3) ; quand il a rencontré dans l'île du Tibre une inscription en l'honneur de l'antique divinité sabine, *Semo Samus*, il n'a pas hésité une minute à croire qu'il y était question de Simon le Magicien, à qui les Romains auraient rendu un culte (*ib.*, xxvi, 2).

L'esprit de Justin n'a ni une très grande vigueur ni beaucoup de finesse. Sa dialectique est lâche, et son argumentation a des procédés, surprenants pour les modernes, qui s'expliquent mieux quand on les considère à la lumière des opinions qui avaient cours en son temps. Il n'a aucune prétention à être un écrivain. C'est bien inutilement qu'on s'est évertué à rechercher dans sa grande *Apologie* l'influence de la rhétorique classique et une conformité générale du plan avec les préceptes qui s'enseignaient dans les écoles. Elle a un exorde et une conclusion assez faciles à délimiter. Entre les deux, Justin s'est proposé d'expliquer aux trois empereurs, aussi complètement que possible, ce qu'était le christianisme en tant que discipline et en tant que doctrine, et de le jus-



tifier ainsi. Trois points peuvent se discerner,, dans les soixante-huit chapitres qui forment l'ensemble. On peut dire, en gros, que Justin présente d'abord une défense juridique des chrétiens ; qu'il expose ensuite en quoi consiste leur doctrine et sur quels arguments se fonde sa vérité ; et, qu'en dernier lieu, il trace le tableau de la vie chrétienne. Mais cette division n'est observée qu'avec une grande liberté. Justin se laisse souvent guider, au lieu de suivre une voie rectiligne, par des associations d'idées, et se refuse rarement à une digression qui s'offre à lui. Si on lit l'*Apologie* avec l'intention d'y chercher un plan régulier, on ne peut qu'être très sévère pour l'impuissance de l'auteur à bien composer. Si, bientôt familiarisé avec la manière de Justin, qu'il nous a livrée tout entière au bout de quelques pages, avec une parfaite candeur, on prend le sage parti de s'en accommoder, on doit reconnaître que, dans un désordre apparent, Justin reste maître de sa pensée directrice, et qu'après avoir achevé la lecture de son œuvre, on garde une idée assez claire de ce qu'il a voulu faire.

Le style de Justin a les mêmes défauts que sa manière de composer. L'expression est quelconque ; la phrase est embarrassée, traînante. Cependant le style est clair en général, et, comme l'éloquence vient du cœur autant que de l'esprit, cet homme d'une conviction si profonde atteint, sans les chercher, quelques effets puissants. Je connais peu de mots plus émouvants que ce « moi, l'un d'entre eux », qu'il a si bien placé à la fin de sa dédicace (1) : « Pour l'empereur, Titus Ælius Hadrianus Antoninus Pius, Auguste, César, et pour Verissimus, son fils, philosophe, et pour Lucius, philosophe, fils de César par la nature et de Pius par adoption, ami de la science ; et pour le Sénat sacré et tout le peuple romain ; en faveur

(1) Je n'examine pas les difficultés nombreuses que présente cette dédicace, dans la titulature des trois empereurs ; on les trouvera discutées dans les éditions sus-indiquées.

des hommes de toute race qui sont haïs et persécutés injustement, moi, l'un d'eux, Justin, fils de Priscos, fils de Bacchios, de Flavia Neapolis, en Syrie Palestine, j'ai composé cette adresse et cette requête. »

\* \* \*

*La polémique.* — Voyons d'un peu plus près les idées essentielles que Justin leur a présentées. Si elles sont médiocrement exprimées et mal développées, elles sont souvent nouvelles, originales, et d'un vif intérêt. Il faut distinguer, à ce point de vue, entre celles qui constituent le fond de sa polémique ; celles qui viennent à l'appui de sa démonstration de la vérité chrétienne ; celles qui ont trait aux relations entre le christianisme et la philosophie. Les unes et les autres sont, comparativement, de valeur très inégale.

La polémique de Justin contre le polythéisme est forte en ses principes, c'est-à-dire en tant qu'elle oppose la clarté simple et puissante du monothéisme et la morale sévère du Décalogue à la confusion des légendes mythologiques et au scandale des aventures que ces légendes prêtent aux Dieux. Elle a deux défauts manifestes. D'abord, elle ramasse de toutes mains les matériaux, puisant sans contrôle dans les écrits où les philosophes païens eux-mêmes avaient fait la critique des Dieux homériques et de la religion populaire, comme aussi dans ceux où les Juifs, s'appropriant du reste très souvent les arguments des philosophes, avaient repris la même campagne, au nom de la révélation mosaïque. Justin ne songe pas toujours à distinguer les époques, à vérifier les faits, leur zone d'extension, leur durée. Il ne se préoccupe pas beaucoup plus d'examiner si les païens éclairés ne donnaient pas de la croyance populaire ou des rites nationaux des interprétations moins grossières que celles qu'il réfute. Si Antonin ou Marc-Aurèle avaient pris la peine de lire son *Apologie*, ils auraient trouvé parfois qu'il pas-

sait à côté de la question, et parfois qu'il enfonçait des portes ouvertes. Mais, en reconnaissant ces faiblesses, il faut dire aussi que le temps n'était pas encore venu pour le christianisme des discussions savantes et subtiles dont les docteurs de l'École d'Alexandrie seront capables. Sorti de milieux surtout populaires, c'était aux croyances répandues dans ces milieux qu'il devait d'abord livrer bataille. Il devait d'abord opposer quelques vérités très simples aux erreurs grossières, qui, quoique depuis longtemps aperçues et réfutées par la philosophie, n'en restaient pas moins vivantes. Sur l'unité et la simplicité de la nature divine, sur le culte en esprit et en vérité, sur la liaison de la religion et de la morale, Justin, au cours de sa polémique même, est amené souvent à prononcer des paroles efficaces.

Quand Justin entreprend de démontrer la vérité de la religion chrétienne, sa méthode ne donne pas non plus pleine satisfaction aux esprits modernes. Toute son argumentation s'appuie sur l'*Écriture* et, pour imposer l'autorité de l'*Écriture* aux païens, elle se fonde sur la réalisation des prophéties. Avec une précision où la sincérité de sa foi se révèle, il a consacré à peu près une moitié de sa grande *Apologie* au commentaire des textes prophétiques et autres où il trouve prédites toutes les particularités de la vie et de la mort de Jésus, ainsi que tous les caractères de sa mission. Pour le démontrer, il fait appel à la méthode allégorique, et nous sommes souvent irrités par ce que cette méthode a d'arbitraire. Nous constatons aussi que Justin s'appuie généralement sur les *Septante*, et n'a pas grand souci de contrôler dans l'original l'exactitude des textes qu'il cite. Si nous supposons encore qu'Antonin ou Marc-Aurèle eussent pris connaissance de ces chapitres, il est douteux qu'ils eussent pu les juger autrement que comme les fantaisies d'un visionnaire. Il faut, d'autre part, reconnaître, en se plaçant, au contraire, au point de vue des chrétiens contemporains, que Justin a fait un usage assez

méthodique d'un procédé d'argumentation qui était alors accepté à peu près par tous ses coreligionnaires et qui, dans ses plus lointaines origines, provenait pour une bonne part de l'hellénisme autant que du judaïsme. Il en a poursuivi avec ténacité l'application, et son exemple n'a pas été sans exercer sur la théologie des âges postérieurs une influence parfois fâcheuse, mais très réelle.



*La philosophie et la religion.* — Justin devient intéressant et original quand il examine les rapports entre la philosophie et la religion ; il devient touchant, quand il se borne à exprimer avec simplicité sa foi, et persuasif quand il peint l'innocence et la charité des églises chrétiennes.

Justin est devenu chrétien après avoir été philosophe, et il a entendu demeurer philosophe après être devenu chrétien. Bien comprendre à quelle sorte d'équilibre intellectuel et moral l'union de ces deux éléments l'a conduit, selon quelles proportions et quelle loi s'est accompli ce dosage, est la condition essentielle pour prononcer sur son rôle un jugement équitable. Il faut, pour y réussir, se garder de toute opinion préconçue. Si on lit les deux *Apologies* de près, si l'on s'attache à l'esprit général qui les a inspirées, plutôt qu'aux détails, qui sont parfois légèrement en désaccord, on n'a pas de peine à conclure que rien n'est plus faux que de voir en Justin un philosophe, qui s'est presque fait illusion en se croyant chrétien, et qui n'a réussi qu'à dénaturer le christianisme en l'interprétant en platonicien. Justin a accepté la foi chrétienne avec toute sa simplicité rigoureuse ; il a vu dans le christianisme une doctrine révélée. La révélation commencée dans l'*Ancien Testament* a été couronnée par l'incarnation du Verbe. Le Verbe s'est fait chair, en la personne de Jésus ; Jésus est mort pour nous sur la

croix, nous a rachetés par son sang, et sa résurrection est le gage de la nôtre. Cette croyance, qui est celle que le symbole romain a formulée, est celle dont Justin a vécu, après sa conversion, et pour laquelle il est mort.

Mais il avait aimé la philosophie. Il avait trouvé quelque temps dans le platonisme — le platonisme éclectique du temps, mêlé de certains éléments étrangers, et surtout d'éléments stoïciens — une satisfaction plus complète qu'on ne le croirait en lisant le récit, fortement romancé, ainsi que je l'ai dit déjà, qu'il a donné, au début du *Dialogue*, de sa conversion et des années de recherche qui l'avaient précédée. La lecture des deux *Apologies* ne laisse aucun doute sur ce point. Son âme généreuse et pure que les mœurs honnêtes et graves des chrétiens ont séduite, et que le courage des martyrs a émue, avait aimé la beauté des idées platoniciennes et admiré la mort de Socrate. En passant au christianisme, il n'a pas voulu renier ce qui, dans son passé, lui apparaissait comme une préparation à sa conversion. Comment Justin, chrétien, a continué à croire que la philosophie avait atteint des vérités partielles, et comment il a subordonné désormais dans sa foi ces vérités fragmentaires à la révélation totale de la vérité que le Verbe est venu apporter aux hommes, deux phrases de la grande *Apologie* suffisent à le montrer : « Si donc, *sur certains points, nous sommes d'accord avec les plus estimés de vos philosophes et de vos poètes, si sur d'autres nous parlons mieux qu'eux* et d'une façon plus digne de Dieu, si seuls, enfin, nous *prouvons* ce que nous affirmons, pourquoi cette haine injuste et exceptionnelle contre nous ? » dit-il au chapitre xx. Au chapitre xxiii, en termes encore plus formels, après avoir, dans ce qui précède, essayé de montrer assez témérairement que la notion de *Fils de Dieu* était connue des païens, il déclare ceci : « Voici ce que nous voulons vous prouver : tous les enseignements que nous avons reçus du Christ et des prophètes sont seuls vrais ; ils sont plus anciens que ceux de vos écrivains, et si nous



vous demandons de les admettre, ce n'est pas en raison de ces ressemblances, mais parce qu'ils sont vrais. »

Dans cette dernière phrase, Justin indique déjà l'une des raisons qui lui permettent de ne point s'effrayer des concordances entre les opinions des philosophes ou des poètes et l'enseignement des chrétiens : c'est que la vérité chrétienne, qui a ses origines dans l'*Ancien Testament*, est ainsi plus ancienne que tous les livres des païens, et que, par conséquent, ce qu'on trouve dans ceux-ci de vérités partielles peut avoir été emprunté à Moïse ou aux prophètes. « Tout ce que les philosophes et les poètes ont dit de l'immortalité de l'âme, des châtimens qui suivent la mort, de la contemplation des choses célestes et des autres dogmes semblables, ils en ont reçu le principe des prophètes, et c'est ainsi qu'ils ont pu le concevoir et l'énoncer » (xliv, 9).

Cette théorie n'a rien d'original ; elle est prise directement de l'apologétique juive : il y avait longtemps, quand Justin écrivait ces lignes, que les Juifs alexandrins de l'époque ptolémaïque avaient soutenu que tout ce qu'il y avait de bien dans la civilisation hellénique — non seulement la vérité religieuse, mais même la science et les inventions techniques — était dérivé du judaïsme. Pénétré de l'importance de la révélation, Justin accepte bien volontiers ces idées ; mais il y ajoute une autre conception toute différente, dont le germe se retrouve dans l'*Épître aux Romains* de saint Paul et dans le prologue de l'*Évangile de saint Jean*, et qu'il est le premier à présenter systématiquement. Cette conception, qui reste son apport le plus personnel et le plus fécond, c'est que ce même Verbe, qui, incarné en Jésus, nous a fait don de la vérité totale, a été de tout temps la *lumière qui éclaire ce monde*, la raison naturelle, capable d'entrevoir certaines vérités. « Le Christ est le premier né de Dieu, son Verbe auquel tous les hommes participent : voilà ce que nous avons appris et déjà déclaré. Ceux donc qui ont vécu selon le Verbe sont chrétiens, eussent-ils passé pour athées, tels, chez

les Grecs, Socrate, Héraclite et leurs semblables, et, parmi les barbares, Abraham, Ananias, Azarias, Misaël, Élie et tant d'autres dont il paraît trop long de citer les actes et les noms. Ceux qui, inversement, ont vécu sans écouter le Verbe, ont été bons à rien (1), ennemis du Christ, meurtriers des disciples du Verbe, tandis que ceux qui vivent selon le Verbe, sont chrétiens, intrépides, imperturbables » (XLVI, 2-51).

Il y a sans doute quelque gaucherie dans les développements que Justin donne de sa thèse, et il n'est pas parvenu à rendre parfaitement claires les voies par lesquelles s'est exercée l'action du Verbe illuminateur, soit au sein du peuple juif antérieurement à la mission partielle de Jésus, soit et surtout parmi les païens, pendant la même période. S'il n'y a pas de contradiction foncière entre cette théorie et celle des emprunts faits à Moïse par les philosophes ou par les poètes grecs, les deux conceptions se gênent cependant un peu l'une l'autre. Mais ce qui est important dans l'initiative de Justin, c'est moins l'effort, encore imparfait, pour donner une vue systématique de l'histoire religieuse de l'humanité, que le sentiment qui l'inspire. Le christianisme de Justin est un christianisme à l'esprit large ; il se garde d'avoir toujours l'anathème à la bouche ; il se plaît à poursuivre partout l'action providentielle ; partout il cherche Dieu et partout il en retrouve la trace.

La théologie de Justin, si on la compare à la théologie orthodoxe du IV<sup>e</sup> siècle, présente plus d'une imperfection choquante. C'est moins parce qu'elle est trop imprégnée de philosophie hellénique que parce que Justin est le premier ou un des premiers à dogmatiser, et qu'il n'arrive pas encore à bien dégager toutes les données des problèmes complexes qui se posaient à son esprit. Les points où il paraît le plus exposé à la critique sont relatifs à la

(1) Justin se sert du mot ἀχρηστοί, par lequel il joue, — comme il le fait, plus clairement alors, avec le mot χριστιανοί ou χρηστιανοί.

création et à la Trinité. Lorsque Justin a parlé de la création, c'est seulement pour comparer la *Genèse* et le *Timée*, par exemple au chapitre LIX ; mais, au chapitre X déjà, où il se borne à exprimer le monothéisme chrétien, il dit, comme au chapitre LIX, que « Dieu étant un, fit sortir l'univers de la matière informe à cause des hommes », sans parler expressément d'une création *ex nihilo*. Il est difficile de dire s'il n'expose qu'incomplètement sa pensée, ou s'il n'avait pas très bien vu l'importance du problème. En ce qui concerne la Trinité, on ne peut nier que Justin ne subordonne la deuxième personne à la première (1), et la distingue mal de la troisième (2).

Comment Justin, qui reconnaît une révélation partielle du Verbe, antérieurement à la mission de Jésus-Christ, non seulement chez les Juifs, par le moyen des prophètes inspirés, mais même chez les païens, par la voie de la rai-

(1) La formule la plus claire est LX, 7, où il est dit que le *Fils* est adoré par les chrétiens qui lui donnent la *seconde place*, ἐν δευτέρῃ τάξει. La phrase du chapitre XXXII, 10, sur la génération du Verbe, est au contraire obscure et fort discutée. Dans la profession de foi du chapitre VI, l'armée des anges est très singulièrement intercalée entre la seconde et la troisième personne. Il ne faut pas en conclure du reste que Justin mette le Christ simplement au premier rang des anges ; ce serait lui prêter une opinion contraire à toutes ses autres déclarations. Ce n'est pas qu'il soit probable que Justin ait employé dans cette phrase le mot ἄλλοι en lui donnant le sens très classique non pas de : les autres anges, mais : les *autres* que nous honorons, je veux dire les anges. Cela serait assurément très grec ; mais il est très douteux qu'un écrivain aussi peu raffiné que Justin ait eu connaissance de cet idiotisme. Ce qu'il faut se rappeler plutôt, c'est que nous-mêmes nous parlons d'*anges* en oubliant que ce mot signifie proprement : *messenger, envoyé*. Un écrivain grec, même inexpérimenté comme Justin, voit toujours dans le mot ce sens, et se trouve ainsi conduit naturellement à rapprocher cet *envoyé* exceptionnel de Dieu qu'est Jésus, de ses envoyés habituels, les *anges* ; cela ne veut pas dire qu'il le mette sur le même rang.

(2) Il prête à peu près indifféremment au Verbe et au Saint-Esprit le même rôle, soit dans la création, soit dans l'inspiration des prophètes, soit même (cf. XXXIII, 6) dans l'incarnation. Mais il les distingue cependant, en plaçant le Saint-Esprit au *troisième rang*, ἐν τρίτῃ τάξει (XXXIII).

son naturelle, explique-t-il l'horrible état d'ignorance et d'immoralité où le monde — il le croit avec l'ensemble des chrétiens — avait fini par être plongé, et qui a nécessité l'incarnation du Verbe ? D'abord, il place au premier rang de ses croyances la croyance au libre arbitre. La faute du premier homme, la faiblesse de l'humanité pervertie depuis cette faute, sont, avant tout, responsables du mal qui règne dans le monde. Mais une autre cause y concourt pour une grande part : c'est la malice des démons, qui, d'ailleurs, provient elle-même de leur chute, c'est-à-dire du mauvais usage qu'ils ont fait de leur libre arbitre. La mythologie, la magie, l'idolâtrie, sont les moyens que les démons ont employés pour s'asservir l'humanité. Ils ont pressenti la venue du Christ, essayé de discréditer par avance le christianisme en propageant les fables païennes relatives aux *filis de Dieu*, tels que Dionysos, Persée ou Héraclès, et continueront à le combattre en suscitant les hérétiques ou en inspirant aux cultes rivaux des contrefaçons étranges des mystères chrétiens, par exemple une contrefaçon de l'eucharistie dans certains rites du culte de Mithra. Toute cette démonologie s'accordait assez facilement avec certaines théories du platonisme ou du stoïcisme contemporains ; elle trouvait aussi ses titres dans le texte de la *Genèse* relatif à la chute des anges, dans certains livres apocryphes, comme le *livre d'Hénoch*, dans les vues des docteurs juifs alexandrins, par exemple Philon.

\*  
\* \*

*Tableau des mœurs des chrétiens.* — Dans la troisième partie de son *Apologie*, Justin a tracé un tableau aussi complet que possible de la vie intérieure des communautés chrétiennes. Aristide lui avait donné l'exemple, mais en se bornant aux traits les plus généraux. L'exposé de Justin est fait avec la même minutie consciencieuse qu'il a cru nécessaire d'apporter à sa démonstra-

tion doctrinale. Sans aucun souci de ce que l'on appellera plus tard la discipline du secret, il ouvre toute grande la porte des églises, et invite les profanes à venir y constater, non seulement qu'il ne s'y commet aucune des horreurs attribuées aux chrétiens par l'aveuglement populaire, mais qu'on y trouve l'exemple de toutes les vertus. Son témoignage est ainsi d'un intérêt capital pour l'historien des origines du christianisme, et ces chapitres de la grande *Apologie* sont ceux qui se font lire aujourd'hui avec le plus d'intérêt et d'agrément. Préparation au baptême, baptême, eucharistie, à tout cela Justin nous fait assister, sans nous rien dissimuler. Lisons au moins, — dans l'excellente traduction de Renan (1) — la page qu'il a écrite sur le service divin du dimanche : « Le jour qu'on appelle du Soleil, tous ceux qui habitent les villes ou les campagnes se réunissent en un même lieu, et on lit les *Mémoires des Apôtres* (2) ou les écrits des prophètes, autant que le temps le permet. Quand le lecteur a fini, le président adresse aux assistants des paroles d'admonition et d'exhortation, pour les engager à se conformer à ces beaux enseignements. Puis nous nous levons tous ensemble, et nous envoyons au ciel nos prières, et, comme

(1) Je ne reviens pas sur la question des Évangiles de Justin, qu'il appelle habituellement : *Mémoires des Apôtres*, en se servant du mot ἀπομνημονεύματα, et sans doute avec l'intention d'évoquer le souvenir des *Mémorables* de Xénophon. La partie la plus efficace, dans son exposé doctrinal, est celle où il a accumulé les citations, pour prouver l'excellence de la morale chrétienne. Les citations proviennent le plus souvent de Mathieu (surtout du *Sermon sur la Montagne*), et de Luc. Il est fort difficile de dire dans quelle mesure il cite librement ou contamine lui-même les textes empruntés aux divers évangiles, dans quelle mesure ces textes diffèrent des nôtres. Il n'est guère douteux qu'il ne connaisse aussi Marc ; la théorie du Verbe prouve qu'il connaissait le 4<sup>e</sup> Évangile. Il avait lu au moins l'*Épître aux Romains* de saint Paul ; il avait lu aussi les *Actes*. Il est possible qu'il eût en mains l'*Évangile de Pierre* ; il connaissait l'existence d'*Actes* de Pilate. Je crois peu à l'emploi par lui d'une *Harmonie évangélique*, antérieure à celle de Tatien. Justin cite aussi comme inspirés les *Oracles Sibyllins* et le livre d'*Hystaspe*.

(2) *L'Église chrétienne*, p. 374.



nous l'avons déjà dit, la prière étant terminée, on fait circuler le pain, le vin et l'eau ; de son côté, celui qui préside émet de toute sa force des prières et des actions de grâces, auxquelles le peuple donne son assentiment en disant : *Amen*. Alors a lieu la distribution des offrandes sur lesquelles l'action de grâces a été prononcée ; chacun en reçoit sa part, et l'envoi s'en fait aux absents par les diacres. Ceux qui sont dans l'aisance et qui veulent donner donnent ce qu'ils veulent, chacun dans la mesure qu'il a fixée. Le produit de la collecte est déposé entre les mains de celui qui préside ; celui-ci vient au secours des orphelins et des veuves, de ceux qui sont dans la détresse par la maladie ou pour toute autre cause, de ceux qui sont dans les chaînes, des étrangers qui surviennent ; bref, il a soin de tous ceux qui sont dans le besoin. Nous faisons cette réunion en commun le Jour du Soleil, d'abord parce que c'est le premier jour, le jour où Dieu, ayant métamorphosé les ténèbres et la matière, fit le monde ; en second lieu, parce que Jésus-Christ, notre Sauveur, ressuscita ce jour-là d'entre les morts. Ils le crucifièrent, en effet, le jour qui précède celui de Saturne, et le jour qui suit celui de Saturne, c'est-à-dire le jour du Soleil, étant apparu à ses apôtres et à ses disciples, il enseigna les choses que nous venons de soumettre à votre examen (1). »

Justin a terminé sa grande *Apologie* par des paroles où la menace finale est peut-être maladroite, mais fait honneur, comme tout ce qu'il a signé de son nom, à sa probité loyale : « S'il vous semble que notre doctrine soit conforme à la raison et à la vérité, prenez-la en considération. Si elle vous fait l'effet d'une niaiserie, méprisez-la comme une chose niaise, mais ne prononcez pas la peine de mort contre des hommes qui ne font aucun mal, comme s'ils étaient des ennemis. Car nous vous prédisons que vous n'échapperez pas au jugement de Dieu qui doit avoir

(1) *Apologie*, I, LXVII.

lieu, si vous persévérez dans l'iniquité. Nous, nous nous écrierons : Que ce qui plaît à Dieu arrive ! » Il joint à cette suprême déclaration un rescrit du prédécesseur d'Antonin, Hadrien, à Minucius Fundanus, rescrit où Hadrien trace aux magistrats, à l'égard des chrétiens, une ligne de conduite analogue à celle que Trajan avait indiquée à Pline. Justin a peut-être interprété dans un sens trop favorable au christianisme ce rescrit qui paraît surtout avoir pour objet de réprimer les manœuvres des délateurs, mais il ne semble pas qu'il y ait de raison sérieuse d'en contester l'authenticité (1).

Quelque temps après avoir terminé sa grande *Apologie*, — peut-être seulement quelques mois après, peut-être après un délai un peu plus long — un procès où quelques chrétiens furent impliqués devant le préfet de la ville, Urbicus, fournit à Justin, comme nous l'avons dit, l'occasion d'ajouter quelques pages à son œuvre. Il raconta avec une émotion pathétique ce triste procès ; renouvela sa protestation contre la procédure suivie à l'encontre des chrétiens, et, avec son prosélytisme infatigable, ne put pas se décider à poser la plume sans exposer de nouveau quelques considérations doctrinales. Ces considérations sont, pour le fond, en accord avec celles qu'il avait présentées dans la grande *Apologie* ; mais une comparaison minutieuse entre les unes et les autres prouve, je crois, que dans l'ensemble il n'avait pas été sans apercevoir quelques difficultés, quelques objections possibles, ni sans réfléchir soit aux réponses qu'il était possible d'y adresser, soit aux modifications de détail qu'il eût convenu d'apporter à ses premières théories.

---

(1) Justin citait le texte latin, qu'Eusèbe a traduit en grec, et c'est cette traduction qui a remplacé l'original dans nos manuscrits (cf. EUSÈBE, *Hist. ecc.*, IV, ch. VIII).

### CHAPITRE III

LA CONTROVERSE CONTRE LES JUIFS. — UN PRÉDÉCESSEUR DE JUSTIN ; ARISTON DE PELLA. — LE DIALOGUE AVEC TRYPHON. — LA CONTROVERSE CONTRE LES HÉRÉSIES ; ÉCRITS PERDUS DE JUSTIN.

*La controverse contre les Juifs.* — Les *Apologistes* ont dirigé principalement leur polémique contre les Gentils, d'abord parce que, leur première intention étant de protester contre la législation hostile au christianisme, c'était aux Empereurs ou au Sénat qu'ils devaient adresser leur requête ; ensuite parce qu'eux-mêmes étaient, pour la plupart, originaires des régions hellénisées ou latinisées ; que ceux mêmes d'entre eux qui, comme Justin et Tatien, sont des Orientaux, ont exercé à Rome une part au moins de leur action ; enfin, parce que, de leur temps déjà, le christianisme était assez détaché du judaïsme et avait progressé assez avant dans les milieux païens pour que le problème capital fût, plutôt que l'opposition entre l'Évangile et la Loi, l'opposition entre l'Évangile et la Gentilité. Cependant les chrétiens d'origine juive et de tendance judaïsante restaient nombreux en Orient ; les Juifs étaient répandus dans tout le monde romain ; et surtout tout essai de démonstration du christianisme imposait l'examen de sa relation avec l'ancienne Alliance. Ce thème est traité nécessairement, il est vrai, dans les *Apologies* destinées aux païens, mais il y est mêlé à d'autres, et subordonné à la réfutation des

erreurs du paganisme. Il était naturel qu'une catégorie spéciale d'écrits lui fût spécialement consacrée, soit d'ailleurs que ces écrits fussent destinés effectivement à un public de Juifs, soit que leurs auteurs se préoccupassent, principalement ou accessoirement, d'instruire un public de Gentils.

Nous avons vu, par l'exemple d'Aristide et de Justin, que chez les Grecs l'*apologie* a pris, dès le début, la forme du *discours* ; elle l'a gardée — à peu près exclusivement — pendant tout le second siècle (1). Des écrits comme ceux d'Aristide et de Justin tiennent du discours judiciaire en tant qu'ils se présentent comme la défense d'accusés ; et ils tiennent du discours *parénétiq*ue, genre littéraire que la philosophie platonicienne, péripatéticienne, stoicienne, avait largement développé. On peut réunir les deux caractères en disant plus simplement qu'ils dérivent tous plus ou moins de l'*apologis* telle que l'avaient conçue, pour prendre après sa mort la défense de leur maître, les premiers disciples de Socrate, Platon et Xénophon. Il n'en a pas été de même chez les Latins, où, probablement dès l'origine (2), en tout cas de très bonne heure, la forme du dialogue a été employée concurremment avec celle du discours ou du traité. Or, il est assez curieux que cette forme ait été préférée, chez les Grecs, pour la controverse contre les Juifs. Peut-être la raison en est-elle, d'une part, que, dans cette controverse, les deux adversaires trouvent plus facilement à s'accorder au moins sur quelques points préliminaires, d'où puisse partir la discussion ; d'autre part, que, quand un chrétien polémiquait contre des païens, en visant un public païen, il n'était pas nécessaire qu'il fit exposer le point de vue païen ; il n'avait qu'à le réfuter ; s'il vou-

(1) Un seul des écrits que nous aurons à examiner, l'*Épître à Diognète*, a une forme un peu différente ; mais la *lettre* elle-même était le plus souvent chez les anciens *oratoire*.

(2) Je suis pour ma part de ceux qui croient le *Dialogue* de Minucius Felix *antérieur* à l'*Apologétique* de Tertullien.

lait discuter, de manière qu'un public païen pût le comprendre, la signification et la valeur de l'Ancienne Alliance, il fallait, au contraire, mettre d'abord ce public au courant, et la forme dialoguée se présentait comme la plus convenable.

*Ariston de Pella.* — Justin, qui a donné à son *Apologie* le ton d'un discours, a donné à son examen du Judaïsme l'apparence d'un *Dialogue*, et nous savons qu'avant lui le premier ouvrage, aujourd'hui perdu, où la matière eût été traitée, était également dialogué. Nous devons à Origène ce que nous savons de plus clair sur ce premier essai, et, si Origène l'a cité, c'est parce que le premier, adversaire intellectuel que le christianisme ait rencontré, et sans doute le plus redoutable, Celse, qui portait un vif intérêt à tout ce qui touchait aux rapports du christianisme et du judaïsme, l'avait lu et s'en était beaucoup servi. « Étant allé choisir », nous dit Origène, « entre tous les écrits qui contiennent des allégories et des *diégèses* dans un style passable, celui qui est le plus ordinaire et qui, capable sans doute de rendre service à la foi des gens de la foule et des simples, ne saurait toucher ceux qui ont plus d'esprit, il dit : « Par exemple, j'ai connu une controverse d'un certain Papiscos et de Jason, qui mérite non le rire, mais plutôt la pitié et la haine. Je n'ai pas l'intention de réfuter cela ; il s'agit de choses claires pour tout le monde, surtout si on a la patience et le courage de s'en informer en lisant les écrits eux-mêmes (1). » Celse continue en soutenant que Dieu n'a rien créé de mortel ; que l'âme est l'œuvre de Dieu ; mais que le corps est d'une autre nature — qu'il s'agisse du corps d'une chauve-souris, d'un ver, ou d'une grenouille, ou de celui d'un homme — ; car c'est toujours la même matière, pareillement périssable. Origène, reprenant la parole en son propre nom, invite ses lecteurs à prendre en mains *la controverse de Jason et de Papiscos*, et à cons-

(1) *Contre Celse.* iv, 52.



tater qu'elle ne contient rien d'odieux, ni même de risible. C'est, dit-il, un livre « où nous est présenté un Chrétien qui discute avec un Juif en parlant des *Écritures*, et où ce chrétien montre que les prophéties concernant le Christ s'appliquent à Jésus, tandis que l'autre tient, dans la discussion, le personnage du juif, dignement et convenablement. »

Ainsi, un dialogue, avec pour matière principale la réalisation des prophéties, et pour méthode principale l'allégorie, voilà ce qui ressort du témoignage d'Origène, et, à travers Origène, de celui de Celse ; il est plus difficile de discerner ce qu'il faut entendre par le mot *diégèses*. Papiscos et Jason sont les deux personnages ; Origène ni Celse ne nomment l'auteur. Jérôme, à deux reprises (1), cite l'*Altercatio Jasonis et Papisci*, sans le nommer davantage. Il faut attendre jusqu'à Maxime le Confesseur — c'est-à-dire jusqu'au VII<sup>e</sup> siècle — pour trouver dans ses *Commentaires sur Denys l'Aréopagite* (2) la phrase suivante : « J'ai lu l'expression : *les sept cieux* dans la discussion (διαλέξει) de Papiscos et de Jason qu'a composée Ariston de Pella ; Clément d'Alexandrie, au VI<sup>e</sup> livre de ses *Hypotyposes*, a dit qu'elle était l'œuvre de saint Luc ». De quelque manière qu'on explique la dernière phrase — soit en corrigeant le texte (3), soit en rappelant que les *Hypotyposes* contenaient bien des singularités — personne ne songera sérieusement à attribuer l'écrit dont parlait Celse à saint Luc. Eusèbe (*Hist. eccl.*, IV, 6, 3) nomme un Ariston de Pella, qui aurait parlé quelque part de la défense faite par Hadrien aux Juifs, après la révolte de Barcochébas, d'entrer à Jérusalem. Il y a donc eu un Ariston, qui était originaire de Pella, dans la Décapole transjordanienne, et le témoignage

(1) *Comment. in Galat.*, III, 13 ; *Quæstiones hebraicæ in Genesim*, I, 1.

(2) *Scholia in Dion. Areop.*, de mystic. theol., I, 3.

(3) GRABE (*Spicilegium*, II, 130) a proposé de lire *ὁν* au lieu de *ῥν*, et de comprendre : Jason, celui que Luc a nommé dans les *Actes* (CXVII, 5).

de Maxime, si tardif qu'il soit, trouve une confirmation dans celui d'Eusèbe.

Tout ce que nous savons de certain sur le *Dialogue* tient dans les quelques lignes d'Origène. L'ouvrage d'Ariston, qui, médiocre ou non, aurait de toute façon pour nous, un intérêt historique, a sans doute été peu connu au III<sup>e</sup> et au IV<sup>e</sup> siècles. Peut-être au II<sup>e</sup>, Justin, dans son propre *Dialogue*, Tertullien dans son *Contra Judæos*, s'en sont-ils servis. Ils ne l'ont, en tout cas, pas cité. On a essayé d'en retrouver la trace dans des écrits analogues postérieurs, et particulièrement dans un petit ouvrage du moine gaulois Evagrius, composé dans la première moitié du V<sup>e</sup> siècle : l'*Altercatio Simonis Judæi et Theophili Christiani* (1). Harnack a pris beaucoup de peine et déployé beaucoup d'ingéniosité pour y réussir. En réalité, les indices sur lesquels il a essayé de se fonder sont bien faibles, et le dialogue d'Evagrius ne répond pas tout à fait, dans l'impression générale qu'il laisse, à ce que nous feraient attendre les deux jugements d'Origène et de Celse. Le *dialogue* anonyme de *Papiscos et de Philon* (2) les *Juifs avec un moine*, fait penser à l'œuvre d'Ariston par l'un des deux noms propres, et puisqu'au VII<sup>e</sup> siècle Maxime le Confesseur a encore connu celle-ci, il n'y a pas d'impossibilité que l'auteur, qui doit être de la fin de ce siècle ou du commencement du suivant, l'ait eue aussi en main. Conybeare a évoqué deux autres dialogues : celui d'*Athanase d'Alexandrie avec le Juif Zacchée*, et celui de *Timothée avec le Juif Aquila* (3). Mais, même s'il était sûr que dans ces diverses

(1) Publié par HARNACK dans T. U. tome I, fascicule 2, et ensuite par BRATKE, dans le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, XXXXV, fascicule 1.

(2) MAC GIFFERT, *A dialogue between a Christian and a Jew, entitled 'Αντιβολή Παπίσκου καὶ Φίλωνος Ἰουδαίων πρὸς μοναχόν τινα*. New-York, 1889.

(3) CONYBEARE, *The dialogues of Athanasius and Zacchæus and of Timothy and Aquila*, Oxford, 1898.

œuvres Ariston eût été utilisé, il serait vain de rechercher comment.

Il faut, au contraire, noter qu'il a existé une traduction latine du *Dialogue* d'Ariston. Nous en avons encore la préface, qui s'est conservée dans la masse d'écrits apocryphes que contient la collection des œuvres de saint Cyprien ; elle est adressée à un évêque du nom de Vigile. Si ce Vigile est l'évêque de Thapsus, elle est de la fin du <sup>ve</sup> siècle (1). Elle nous apporte au moins une information qui complète ce que nous savons par Origène. Le traducteur a donné pour titre à son œuvre : *Disceptatio Jasonis Hebræi Christiani et Papisci Alexandrini Judæi*. Ainsi, l'un des deux personnages, Jason, était un chrétien d'origine juive ; l'autre était un juif alexandrin. Le premier fait vient peut-être à l'appui de l'hypothèse d'Harnack, qui pense qu'Ariston était lui-même un judéo-chrétien ; le second aide à comprendre que l'allégorie ait joué un grand rôle dans la discussion.

Nous ignorons si Justin a tiré quelque parti de ce prédécesseur, au cas où Ariston l'aurait précédé. Nous ne sommes pas sûrs, en effet, qu'Ariston lui soit antérieur. Comme Ariston parlait des conséquences de la révolte de Barcochébas, il a écrit après 135 ; comme Celse, vers 178, lisait son œuvre, nous avons aussi une limite dans le sens opposé. Ariston a donc pu être un contemporain de Justin, tout aussi bien qu'un de ses devanciers. Le *Dialogue* de Justin est postérieur à l'*Apologie*, à laquelle il renvoie, au chapitre cxx. L'*Apologie* étant au plus tôt de 150, et le martyre de Justin de 165 environ, on peut placer le *Dialogue*, œuvre étendue dont la composition a dû demander un certain temps, aux environs de 160.

*Le dialogue avec Tryphon. L'affabulation.* — Justin imagine un dialogue entre lui-même et un rabbin, qu'il

(1) Edition HARTEL, III, p. 119. MACHOLZ (*Spuren binitarischer Denkweise im Abendlande*, Iéna, 1902) a soutenu que notre traduction était un peu antérieure (du <sup>iv</sup> ou même du <sup>iii</sup> siècle).

appelle Tryphon. L'entretien a lieu dans un *xyste*, où Justin, revêtu du manteau de philosophe, se promène et où il est remarqué et accosté par le rabbin, entouré de plusieurs compagnons. Eusèbe nous dit (*Hist. eccl.*, IV, xviii, 6) que la scène se passe à Éphèse, et que Tryphon est « le plus célèbre des Hébreux de ce temps ». Cela a fait penser au rabbi Tarphon, qui enseigna à Lydda, du temps de Justin (1) ; il est possible, en effet, que Justin ait pensé à lui, mais il ne lui a pas — s'il en est ainsi — conservé son caractère. Tarphon était disputeur, très adversaire des chrétiens, et Tryphon est d'esprit conciliant et assez large. Justin place la rencontre peu de temps après la fin de la guerre de Barcochébas, à un moment où il était lui-même sur le point de s'embarquer, sans doute pour Rome. De toute façon, il n'est pas douteux que Justin, toujours prêt à exposer sa foi, n'ait dû engager autant de controverses avec les rabbins qu'avec les cyniques comme Crescens, et il est extrêmement probable que son livre a eu pour point de départ une de ces discussions ; mais il l'est autant que nous y trouvons comme une somme de toutes celles qu'il a soutenues, plutôt qu'une transcription de l'une d'entre elles en particulier.

Comme dans la plupart des dialogues platoniciens, l'entretien est mis sous la forme d'un récit que Justin dédie à un ami, Marcus Pompeius, dont nous ne savons pas autre chose que le nom. Il est censé avoir duré deux journées ; car au chapitre lvi (16), Tryphon demande qu'on presse la discussion, parce que le soir approche, et au chapitre lxxxv(4-6), il est question de nouveaux compagnons qui, depuis la veille, se sont joints à Tryphon, dont un certain Mnaséas. On n'est pas surpris, dès lors,

(1) Sur ce point et ceux qui suivent, voir l'excellente introduction de M. l'abbé Archambault à son édition et traduction du *Dialogue*, dans la collection Hemmer-Lejay. Voir aussi, HARNACK, *Judentum und Christentum in Justins Dialog mit Trypho, nebst einer Collation der Pariser Handschrift* n° 450, T. U. 3<sup>e</sup> série, IX, fascicule 1

que, dans les *Sacra Parallela* de Jean Damascène, une phrase du chapitre LXXXII 3, se trouve citée avec la formule : extrait du *second discours* contre Tryphon. La division a disparu de notre manuscrit (1), par suite d'une lacune, qui peut se constater, grâce au sens, à la fin du chapitre LXXIV, mais dont le copiste ne s'est pas aperçu. Cette lacune a dû avoir cependant une certaine étendue, puisqu'en cinq passages ultérieurs Justin se réfère à des citations ou à une argumentation dont nous ne retrouvons plus trace dans notre texte actuel. Le *Dialogue*, d'ailleurs, a perdu probablement aussi son titre et sa dédicace (2).

Justin a eu l'intention de mettre un peu plus d'art dans ce second ouvrage que dans son *Apologie*. La forme qu'il avait choisie l'obligeait à un certain effort, et l'exemple de son ancien maître s'imposait à lui. Un reflet, bien pâle, de l'art de Platon, se joue parfois dans la scène de la rencontre avec Tryphon. Les deux personnages principaux, Justin et Tryphon, ont chacun leur personnalité ; la présence d'auditeurs, la mention du xyste et de ses allées, donne à la discussion un aspect de réalité. Mais le style reste médiocre, et la phrase embarrassée. La composition est lâche, enchevêtrée de digressions comme dans l'*Apologie*. Les trois idées principales que Justin développe successivement sont, dans l'ordre où je les énumère, la substitution d'une Nouvelle Alliance à l'Ancienne ; — la démonstration que Jésus est à la fois le Christ, promis par les prophètes, et le Verbe, préexistant

(1) Le *Parisinus* 450, dont le manuscrit de Cheltenham n'est qu'une copie.

(2) En effet, on ne trouve que vers la fin (ch. xcLi) le nom de Marcus Pompeius, et il fallait bien que de quelque manière il fût indiqué au début. Il est probable qu'Eusèbe a trouvé dans la dédicace la mention d'Éphèse, et ne l'a pas simplement induite de la lecture du *Dialogue*. La division en deux livres a dû aussi être marquée. D'ailleurs le début actuel est franc et direct, et, à première vue, ne laisserait pas soupçonner une mutilation. C'est pourquoi je crois seulement à la disparition d'un titre et d'une dédicace.



à l'Incarnation et instrument de la révélation divine dans l'*Ancien Testament* ; — la vocation des Gentils, devenus, par l'exclusion des Juifs, le peuple de Dieu. Mais souvent ces considérations diverses sont entremêlées, et on ne saurait tracer entre elles de lignes de démarcation rigoureuse. La seule division réelle était sans doute celle qui a disparu : la distinction de deux journées, et elle était purement extérieure.

L'affabulation du *Dialogue* est, comme l'a dit Zahn, en s'inspirant du titre des *Mémoires* de Goethe, un mélange de *vérité* et *poésie* (1). On l'a vu, il se peut que Justin ait eu, à Éphèse même, une controverse avec un rabbin ; il se peut même qu'il ait connu, en Palestine, le rabbin Tarphon ; ce que nous savons de sa vie à Rome confirme qu'il a dû se présenter, en Orient aussi, comme une sorte de chef d'école et porter le manteau du philosophe. Mais on ne saurait considérer le *Dialogue* comme la sténographie d'une ou deux séances de discussion ; c'est un ouvrage composé à tête reposée, où l'auteur a mis tout ce que lui paraissait comporter une réplique aux objections des Juifs, comme il a mis dans l'*Apologie* et dans son post-scriptum tout ce que lui paraissait réclamer la polémique avec les Gentils. Le même caractère composite se montre en particulier dans ce récit de la conversion de Justin, qui constitue le préambule de la discussion, et qui contient à la fois le souvenir d'expériences personnelles et une généralisation de ces expériences, qui a pour objet de faire d'un cas individuel un cas typique, pour effet aussi de transformer en figures un peu conventionnelles celles des maîtres de philosophie que Justin a personnellement connus.

*La discussion.* — Dans sa discussion avec Tryphon,

(1) ZAHN, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, tome VIII (1886). — Sur le rapport avec les dialogues de Platon, cf. PAUL KESELING, *Rheinisches Museum*, 1926, n° 2. Keseling exagère un peu, non l'influence générale de Platon sur Justin, mais l'imitation particulière du *Protagoras* dans le début du *Dialogue*.

Justin apporte les mêmes qualités de caractère et les mêmes défauts d'esprit ou de culture que la lecture de l'*Apologie* rend si aisément saisissables. Son amour sincère pour la vérité, son prosélytisme ardent, ferme et conciliant à la fois, inspirent la sympathie et le respect. Sa dialectique et son érudition sont loin d'être impeccables. Il faut reconnaître qu'il a fait une étude persévérante de l'*Ancien Testament*, mais cette étude n'a pas été conduite avec la méthode nécessaire. C'est seulement au temps d'Origène que l'apologétique chrétienne saura tirer parti de la critique textuelle avec une science assez experte pour que la discussion contre les Juifs puisse être véritablement approfondie et que la comparaison entre l'original hébraïque et la version des *Septante* puisse être établie sérieusement. Justin est trop enclin à considérer comme des interpolations ou des altérations juives les passages qui le gênent, ou, au contraire, à accepter certaines additions qui peuvent être regardées comme des interpolations chrétiennes. Sa méthode d'interprétation est l'allégorie, qui, pour parvenir à ses fins, traite avec la plus grande liberté la philologie et l'histoire. Mais une pareille méthode, si l'on en discutait les applications, ne choquait alors personne dans son principe. Justin l'a employée avec une continuité qui a fait de son *Dialogue* un modèle pour les controversistes postérieurs, comme dans son *Apologie* il a fourni à ses successeurs les principaux thèmes de discussion et leur a indiqué la manière de les traiter.

En expliquant les textes prophétiques relatifs au Messie, Justin a été obligé de donner certaines précisions à sa doctrine sur la Trinité. Il la présente au fond sous le même aspect que dans l'*Apologie*. Mais il se sent tenu de rechercher de plus près comment peut être comprise la relation entre le Fils et le Père. Il n'était pas très difficile de faire accepter à des païens l'idée d'une seconde personne divine, ni celle d'un fils de Dieu ; la difficulté était de leur démontrer que Jésus incarnait cette seconde

personne. A des Juifs, au contraire, la croyance des chrétiens causait d'abord ce scandale de paraître porter l'atteinte la plus irréparable au monothéisme. Justin a examiné le problème, notamment au chapitre LVI, et aux chapitres CXXVIII-IX, avec sa loyauté habituelle, avec un effort pour en serrer de plus près les données que dans l'*Apologie*, mais aussi avec la gaucherie d'un précurseur inhabile encore à découvrir les formules savantes par lesquelles les théologiens du IV<sup>e</sup> siècle ont pris leurs précautions contre les deux périls opposés du modalisme et du dithéisme. Le Verbe, dit-il, est un *autre* Dieu, quant au *nombre*, non quant à la *pensée* (γνώμη). Comment expliquer alors, dans la distinction quantitative, cette unité de pensée et de volonté ? Justin rejette l'opinion de ceux qui veulent que le Père produise momentanément la *puissance* qui se met en relation avec les hommes et que l'*Écriture* appelle tantôt *ange*, tantôt *gloire*, tantôt *homme*, puis la résorbe en lui-même par une opération inverse. Il cherche une analogie dans l'image d'un feu allumé à un autre feu, sans aucune déperdition de celui-ci ; ainsi la génération du Verbe ne se fait pas par *amputation*, « comme si la substance du Père était partagée » ; mais elle n'est pas davantage une émanation transitoire. Au chapitre LXI, il emploie une autre image : celle de la pensée et de la parole, qui ne sont que deux aspects d'une même force, interne ou s'extériorisant. Ce sont là des comparaisons bien précaires. Le mérite de Justin est de n'avoir pas reculé devant le problème, de l'avoir posé et d'avoir préparé les voies à ses successeurs. Lui-même a dû se contenter de formules assez élémentaires, qui n'évitaient ni le péril de subordonner le Fils au Père, ni celui de paraître attribuer au Verbe une génération dans le temps.

Ayant à s'expliquer avec un Juif, Justin a tenu à exposer nettement son attitude, non seulement vis-à-vis du judaïsme, mais aussi vis-à-vis du christianisme judaïsant, tel qu'il était devenu de son temps. On trouve aux

chapitres LXXX et LXXXI des déclarations fort intéressantes sur cette question. Il suppose que Tryphon lui demande : Est-ce que vous croyez réellement que Jérusalem, aujourd'hui détruite (l'entretien est censé avoir lieu sous Hadrien), sera rebâtie, pour que le peuple chrétien « s'y réunisse et s'y réjouisse avec le Christ, les patriarches, les prophètes, les saints de notre race, et même les prosélytes gagnés par elle avant la venue de votre Christ ? » En d'autres termes, Tryphon demande à Justin s'il est ce que nous appelons un *millénariste*. Justin reconnaît qu'il l'est, mais aussi que « beaucoup de chrétiens, même de doctrine pure et pieuse, ne sont pas du même avis ». Il prend grand soin de les distinguer de ces hérétiques, dont il a parlé ailleurs, qui revendiquent bien le nom de chrétiens, mais que les chrétiens orthodoxes appellent du nom de celui qui a fondé la secte : Marcionites, Basilidiens, etc. Il conclut : « Pour moi et pour les chrétiens dont l'orthodoxie est intégrale, nous savons qu'une résurrection de la chair aura lieu pendant mille ans dans Jérusalem rebâtie, ornée et agrandie, comme l'affirment les prophètes Ézéchiël, Isaïe, etc. » Il cite, en effet, à l'appui de sa croyance, un long morceau d'Isaïe (LXV) ; et il y joint le témoignage « d'un homme qui fut des nôtres, l'un des apôtres du Christ, du nom de Jean, qui, dans la *Révélation* qui lui est arrivée (= l'*Apocalypse*) a prophétisé que ceux qui auront cru en notre Christ passeront mille ans à Jérusalem. Après cela, aura lieu la résurrection générale, et, pour tout dire, éternelle, de tous ensemble, unanimement, puis le jugement. » Justin sera suivi par Irénée, tandis qu'on ne trouve trace du millénarisme ni chez certains des *Pères Apostoliques*, comme Clément et Ignace, ni chez d'autres *Apologistes*, comme Tatien ou Athénagore. Ce qui est surtout curieux dans ces deux chapitres, c'est peut-être moins encore de voir Justin professer une croyance que lui enseigna l'*Apocalypse*, que de constater comment il admet une divergence entre chrétiens orthodoxes

sur ce point, et comment, tout en tolérant avec son esprit de conciliation habituel ceux qui ne partagent pas cette croyance, il revendique pour ceux-là seuls qui l'acceptent le droit à être considérés comme possédant l'orthodoxie intégrale. Ne négligeons pas non plus d'observer que d'avoir été un de ces chrétiens qui poussent l'orthodoxie jusqu'au millénarisme, c'est la meilleure preuve que Justin est bien loin d'avoir été le philosophe obstiné, à peine frotté de christianisme, que certains voudraient voir en lui.

Le caractère polémique des deux principaux écrits de Justin fait que nous ne sommes pas sûrs d'y trouver, au complet ou mis chacun à son véritable rang d'importance, tous les éléments de sa croyance. Dans l'*Apologie*, où, après avoir réfuté le paganisme, il a eu pour préoccupation essentielle d'exposer l'excellence de la morale chrétienne, Jésus devait apparaître avant tout comme un *maître*, un *prédicateur*. Dans le *Dialogue*, il apparaît surtout comme le *Verbe*, identifié au *Messie*. Cette prédominance de la notion du *Verbe* dans les deux grands ouvrages de Justin est très significative du caractère philosophique de sa doctrine. Faut-il aller jusqu'à en conclure que cette doctrine n'est, en son fond, qu'une philosophie, où l'esprit proprement chrétien s'évanouit ? Rien de plus faux. D'abord, comme nous l'avons déjà montré, le christianisme est pour Justin essentiellement une *révélation* ; la philosophie ne parvient qu'à des vérités partielles, et ne les appuie que sur des raisonnements fragiles, parce qu'humains ; le christianisme seul découvre la vérité totale, et la fonde sur une base solide. Cela suffirait à interdire de tenir Justin pour un philosophe. Il faut ajouter que les idées particulièrement chères à saint Paul, celles de la rédemption, de la valeur du sang versé par le Christ, du supplice qu'il a subi, ne sont nullement absentes du *Dialogue*. A peine Justin a-t-il terminé le récit de sa conversion, de l'émotion produite en lui par la parole de ce mystérieux vieillard qu'il rencontra sur le



bord de la mer, à peine a-t-il dit qu'après cet entretien « un feu s'alluma subitement dans son âme », et que c'est ainsi qu'il devint « philosophe », il déclare qu'il souhaite que chacun ait les mêmes sentiments que lui « et ne s'écarte pas de la doctrine du *Sauveur* ». Ce sont là deux aspects du christianisme de Justin, qu'il ne faut jamais dissocier, dont il faut encore moins sacrifier l'un à l'autre. S'il déclare lui-même être resté platonicien après sa conversion — tandis que le vieillard du *Dialogue* ne se soucie ni de Platon ni de Pythagore (vi) — à Tryphon il déclarera que le sang de la circoncision est aboli, mais que les chrétiens « croient au sang qui sauve » (xxiv). Si nous possédions en entier l'œuvre de Justin, cet aspect du Christ rédempteur et sauveur nous apparaîtrait peut-être plus fortement encore dans tel des écrits que nous avons perdus.

*Les écrits perdus de Justin. Le Traité contre les Hérésies.* — Nous avons perdu au moins un ouvrage de Justin, qui eût été de première importance pour l'histoire du christianisme au II<sup>e</sup> siècle, et qui, peut-être, eût contribué pour une grande part à confirmer ce que nous apprennent d'ailleurs suffisamment l'*Apologie* et le *Dialogue* : que, s'il est un chrétien philosophe, il a compris, en devenant chrétien, que le christianisme était une doctrine de révélation et de salut, qu'il revendiquait une autre origine que la philosophie et que son action efficace s'opérait autrement que par la seule voie de la dialectique. C'est le *Traité contre toutes les hérésies* (Σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγεννημένων αἱρέσεων) dont, au chapitre xxvi de l'*Apologie*, il propose aux Empereurs, assez naïvement, de leur offrir un exemplaire, s'ils sont curieux de le lire. Comme, dans les *Apologies* et le *Dialogue*, il a souvent parlé des sectes hérétiques, il est facile de voir quelle devait être la matière de ce *Traité* : au même chapitre xxvi de la grande *Apologie*, il mentionne Simon le Samaritain ; Ménandre, Samaritain également ; Marcion le Pontique ; il donne un court résumé de la doctrine de ce

dernier, tandis qu'il présente les deux premiers surtout comme des magiciens. Au chapitre xxxv du *Dialogue*, après qu'il vient de dire que les chrétiens ne pratiquent pas l'idolâtrie et ne mangent pas de viandes immolées aux idoles, et que Tryphon lui a objecté qu'il en connaît cependant qui n'observent pas cette abstinence, il réplique qu'en effet il existe des gens qui se disent chrétiens, qui reconnaissent dans Jésus crucifié leur Christ et leur Seigneur, et qui cependant « enseignent non pas sa doctrine, mais celle des esprits d'erreur » (1). Ce sont ceux contre qui Jésus lui-même nous a mis en garde (*Math.*, xxiv), et Paul après lui (*I Cor.*, xi). Ce qui les distingue, c'est que, quoiqu'ils se proclament chrétiens, les véritables chrétiens leur donnent le nom de celui qui a été l'auteur de chacune de leurs sectes. « Nous n'avons rien de commun avec aucun d'eux ; nous savons qu'ils sont athées, impies, injustes, sans loi, et qu'au lieu de révéler Jésus ils ne le confessent que de nom. Ils se disent eux-mêmes chrétiens, de la même manière que les Gentils inscrivent le nom de Dieu sur les ouvrages de leurs mains, et participent à des cérémonies perverses et impies. » Après quoi, il cite les Marciens, les Valenti-niens, les Basilidiens, les Saturniliens. Ces deux textes nous indiquent non seulement quels sont les sectaires que Justin devait combattre dans son *Traité*, mais encore, au moins en un sens très général, quel esprit inspirait sa polémique. L'hérétique est bien pour lui celui qui a *une opinion particulière*, et la multiplication des hérésies est due à l'inspiration des démons, qui s'en font une arme pour combattre la vérité. Il est très probable que les hérésiologues de la fin du II<sup>e</sup> siècle et du III<sup>e</sup> siècle ont grandement utilisé Justin, que Tertullien mentionne expressément dans son propre *Traité contre les Valenti-niens* (5) ; mais il est extrêmement délicat de déterminer dans le détail ce qu'ils ont pu lui emprunter.

(1) Cf. *I Tim.*, IV, 1.

L'ouvrage *contre Marcion* qu'Irénée cite, sous le nom de Justin (*Adv. hæc.*, IV, 6, 2) était-il un traité spécial, ou bien Irénée s'est-il exprimé avec peu d'exactitude, et visait-il la partie du *Syntagma* qui concernait Marcion ? La seconde hypothèse est la plus probable, puisqu'aucun autre témoignage ne vient à l'appui de cette mention isolée.

Au v<sup>e</sup> siècle, Procope de Gaza déclare avoir eu en main un traité de Justin sur la *Résurrection* et s'en sert pour commenter le verset 21 du III<sup>e</sup> chapitre de la *Genèse*, relatif aux *tuniques de peau* que Dieu fit pour Adam et Ève (1). Méthode, à une époque antérieure, cite de Justin, dans son *Aglaophon* (2), un commentaire sur le chapitre x de la I<sup>re</sup> *Épître aux Corinthiens*, qui ne se retrouve ni dans l'*Apologie* ni dans le *Dialogue*, sans nous dire à quel ouvrage il l'emprunte. Enfin, dans l'anthologie de Jean Damascène qui porte le titre de *Sacra Parallela*, ont été recueillis, sous le nom de Justin, des fragments considérables d'un *Traité de la Résurrection*. Ces fragments ou citations représentent, sans conteste, dans tout ce qui porte ce nom en dehors des deux *Apologies* et du *Dialogue*, l'élément qui a le plus de titre à la confiance. L'authenticité, en faveur de laquelle on penche assez généralement, ne me paraît pas cependant certaine. Le style et le développement sont plus serrés que dans les *Apologies* et le *Dialogue* ; ils ont aussi plus de souplesse. La théorie de la connaissance que l'auteur expose est franchement sensualiste et surprendrait chez un platonicien comme Justin. Surtout, d'une part ce même auteur déclare, que l'âme est un souffle divin, une partie de

(1) *In Genesim*, III, 21, dans MIGNE, P. G., t. LXXXVII, colonne 222.

(2) Cité en grec par PHOTIUS dans sa *Bibliothèque* ; comme aussi par deux florilèges syriaques, et également par une version slave. Cf. l'édition de Méthode de BONWETSCH ; on trouvera d'ailleurs les textes dans l'article de G. ARCHAMBAULT, (*Le témoignage de la Littérature chrétienne sur l'authenticité d'un περί ἀνάστασεως attribué à Justin l'Apologiste* (*Revue de Philologie*, 1905).

Dieu — ce qui est formellement contesté au début du *Dialogue* ; de l'autre, il est plus porté à marquer l'opposition entre la philosophie et le christianisme que leur harmonie sur certains points. Je laisse de côté quelques différences plus légères. Si ces morceaux étaient de Justin, il faudrait les considérer comme postérieurs non seulement aux *Apologies*, mais au *Dialogue*, et ils marqueraient une évolution plus nette de sa pensée que la deuxième *Apologie* ou le *Dialogue* ne la marquent par rapport à la première. C'est ce qui me fait hésiter à les lui attribuer, quoique le témoignage relativement assez ancien de Méthode leur soit favorable (1).

Tous les autres écrits que nous possédons sous le nom de Justin sont apocryphes ; il sera question bientôt de ceux qui peuvent avoir quelque prétention à remonter au <sup>ii</sup><sup>e</sup> siècle. Il est difficile de dire si, dans la liste que donne Eusèbe (*H. E.*, IV, 18), le *Discours aux Grecs* (ἄλλος ὁ πρὸς Ἑλλήνας), le *Traité adressé aux Grecs* (ἑτερον πρὸς Ἑλλήνας ...σύγγραμμα), qu'il appelle aussi *Réfutation* (ἐλεγχος), doivent être identifiés avec tel ou tel de ces apocryphes. On ne peut rien dire au sujet de l'écrit sur *l'âme*, ni de celui qu'Eusèbe intitule : *le Psalmiste* (2).

(1) Outre l'article d'Archambault, cf. HARNACK, *Geschichte*, II, 1, p. 508 ; et ZAHN, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, VIII.

(2) TATIEN, au ch. XVIII de son *Discours*, cite un mot de Justin qu'on ne retrouve ni dans l'*Apologie*, ni dans le *Dialogue* ; mais, élève de Justin, il pouvait le tenir de son enseignement oral.

## CHAPITRE IV

### TATIEN

*Bibliographie.* — *Oratio ad Græcos*, éd. SCHWARTZ (*Texte und Untersuchungen*, VI, 1, 1888). — MIGNE, P. G., tome VI (reproduit l'édition de P. Maran). — OTTO, *Corpus*, t. VI. — HARNACK, *Tatians Rede and die Griechen übersetzt und eingeleitet*, Giessen, 1884. — KUKULA, *Tatians sogenannte Apologie*, Leipzig, 1900 ; — *Altersbeweis und Künstlerkatalog in Tatians Rede an die Griechen*, Vienne, 1900. — PONSCHAB, *Tatians Rede an die Griechen* (Gymnase de Stettin, 1884-5). — DEMBOWSKI, *Die Quellen der Christlichen Apologetik des II<sup>en</sup> Jahrhunderts*, Leipzig, 1893. — HEILER, *De Tatiani apologetæ dicendi genere*, Marburg, 1909. — ZAHN, *Tatians Diatessaron* (*Forschungen zur Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, I, 1881. — A. HJELT, *Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron*, *ibid.*, VII, 1, 1903). — VOGELS, *Die altsyrischen Evangelien in ihrem Verhältniss zu Tatians Diatessaron* (*Biblische Studien*, XVI, 5, 1911). — A. PUECH, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien, suivies d'une traduction française du Discours avec notes* (Bibliothèque de la Faculté des Lettres de Paris, XVII, 1903).

*Biographie.* — Tatien, à la fin de son *Discours aux Grecs* (XLII), s'exprime ainsi : « Voilà ce que j'ai composé pour vous, moi, Tatien, le philosophe à la mode des Barbares, né dans la terre des Assyriens, élevé d'abord dans vos croyances, ensuite dans celle que désormais je fais profession de prêcher. »

Quoique le terme d'*Assyrie* se prenne parfois à cette époque comme à peu près équivalent de *Syrie*, rien n'empêche de croire que Tatien l'a pris au propre et qu'il est né au delà de l'Euphrate, plutôt que dans les alentours



d'Antioche (1). Il a été d'abord païen ; nous ignorons à quelle date il s'est converti, et dans quelle région, comme nous ignorons la date de sa naissance. Nous ne savons rien de précis sur son compte, avant sa venue à Rome. où il fut l'élève de Justin. Quand il a écrit son discours, il avait beaucoup voyagé, à la mode des sophistes du <sup>II</sup><sup>e</sup> siècle, avec lesquels il présente tant de ressemblances. « J'ai parcouru beaucoup de pays », dit-il, « j'ai enseigné vos doctrines ; je me suis mis au courant de beaucoup d'écrits et d'inventions (2). » Il témoigne, en effet, d'une érudition étendue, qui, sans doute n'est pas toujours sûre ; mais on peut dire que sa culture n'est pas inférieure à la culture moyenne de ses contemporains païens. Il donne de sa conversion des raisons fort analogues à celles que Justin donne de la sienne : « Pendant que je méditais, cherchant le bien, il m'arriva de rencontrer des écrits barbares, plus anciens que les doctrines des Grecs ; d'inspiration trop manifestement divine pour être comparés à leurs erreurs ; et il m'arriva de croire en eux à cause de la simplicité du style, du naturel des narrateurs, de l'intelligence claire qu'ils donnent de la création du monde ; de la prédiction de l'avenir ; de l'excellence des préceptes ; de la soumission de toutes choses à un seul monarque (3). » Ce sont bien là, parfaitement discernées et rassemblées, les impressions principales que pouvait produire la lecture de l'*Ancien* et du *Nouveau Testaments* sur une âme bien disposée, et plus d'une conversion moderne y trouverait encore son explication.

Justin tenait une sorte d'école. Que Tatien ait figuré parmi ses disciples, c'est la preuve que sa personnalité

(1) Cependant il faut noter que Clément l'appelle *Syrien* (*Strom.* III, XII, 81), et ne pas oublier non plus que Tatien a pu choisir le terme *Assyrien*, simplement pour suivre son penchant à se poser, en face de la civilisation grecque, en *Barbare*. Cf. encore ΖΑΗΝ, *Tatians Diat.*, p. 267-270.

(2) XXXV.

(3) XXIX.

comme son enseignement exerçaient une attraction assez forte. Tatien avait le caractère et l'esprit trop indépendants — trop singuliers même — pour rester toute sa vie un disciple ; mais ceux-là font le plus d'honneur à leurs maîtres qui, après s'être formés à leur école, cherchent à aller plus loin qu'eux. Tatien, tout en manifestant une grande originalité, même tant qu'il demeura orthodoxe, garda un souvenir reconnaissant de Justin, et parle de lui quand il cite une de ses paroles, en lui donnant l'épithète de « très admirable » (1).

Nous nous demanderons tout à l'heure dans quelles circonstances le *Discours* a été composé. Disons seulement pour le moment que le ton du passage où Tatien parle de Justin nous incline fortement à croire que Justin était déjà mort quand il l'écrivait. Il y a donc une forte présomption que le *Discours* ne doit nullement être rapproché de la grande *Apologie* et attribué à la période 150-155, avec Harnack et Zahn, mais qu'au contraire il n'est vraisemblablement pas antérieur au martyre de Justin, c'est-à-dire à 165 environ.

Tatien, comme Justin, tint une école à Rome, et nous connaissons par Eusèbe le nom d'un de ses élèves, qui fut lui-même un homme de mérite : Rhodon, venu à Rome d'Asie Mineure (*Hist. eccl.*, V, 13). Mais autant Justin avait d'humilité, de douceur, de disposition à se soumettre aux autorités ecclésiastiques et aux traditions apostoliques, autant Tatien était orgueilleux, violent, intraitable. « Devenu l'auditeur de Justin », nous dit Irénée (2), « tant qu'il fut auprès de lui, il n'avança rien (de critiquable) ; après le martyre de son maître, il se sépara de l'Église, se laissa exalter et enivrer par l'orgueil d'être un maître, se crut supérieur aux autres, et institua une doctrine d'un type particulier. Il inventa je ne sais quels éons invisibles, du genre de ceux de Valentin ; il

(1) XVIII.

(2) *Adv. hær.*, I, 28,

proclama que le mariage était une corruption et une fornication, pareillement à Marcion et à Saturnil ; il nia — et ceci venait de son propre fonds — le salut d'Adam. »

Ce serait donc peu de temps après 165 environ, que, selon Irénée, Tatien aurait commencé à professer cet *encratisme* auquel se joignaient certains éléments *gnostiques*. Dans la *Chronique* d'Eusèbe, on trouve, à l'année 172, cette mention : « Tatien est reconnu comme hérétique ; de lui viennent les *Encratites* (1). » Épiphrane, qui se trompe certainement sur la date, ajoute qu'en se séparant de l'Église, il passa en Orient et y fonda une secte. C'est beaucoup dire que de le traiter, avec Irénée, après cet éclat, de « *connexio omnium hæreticorum* », « centre de réunion de tous les hérétiques », mais la condamnation absolue de la chair, qui est le trait le plus caractéristique parmi les opinions particulières qu'Irénée lui prête, a été certainement professée par lui, et suffisait à le faire exclure de l'Église. Dans son *Discours aux Grecs*, déjà, on peut apercevoir quelques germes — assez faibles encore, il faut l'avouer — des théories qu'il enseignera plus tard, et la phrase la plus suspecte que ce *Discours* contienne — avec celle où il est question de *Dieu qui a souffert* — est précisément relative au mariage (2).

Épiphrane indique spécialement Antioche de Syrie, la Cilicie et la Pisidie, comme les régions où s'exerça surtout l'activité de Tatien, devenu hérétique. Nous n'avons aucune donnée sur la date ni sur le lieu de sa mort.

*Les écrits de Tatien. Le Discours aux Grecs.* — Tatien fut un écrivain assez fécond. Il ne nous reste, en sa forme

(1) P. 206 de l'édition Helm. ÉPIPHANE (*Hær.*, 46, 1) indique la 12<sup>e</sup> année d'Antonin, c'est-à-dire 149/150, erreur manifeste ; en supposant qu'il a confondu avec la 12<sup>e</sup> année de Marc-Aurèle, on retrouve 172/3, et la concordance avec Eusèbe.

(2) C'est, dans le *Catalogue des Statues*, au ch. xxxiv, la phrase où il dit d'Eutychis « qu'elle avait atteint le comble de l'incontinence ; qu'elle devait être un sujet d'horreur ; » — pour avoir eu *trente* enfants, il la compare « à la truie dont parlent les Romains ».

intégrale, qu'une de ses œuvres : le *Discours aux Grecs*. Nous pouvons nous faire quelque idée d'une autre : l'*Harmonie des quatre Évangiles* à laquelle il donna le titre de *Diatessaron*. Voici ceux de ses écrits dont nous connaissons seulement l'existence. Dans le *Discours aux Grecs* (ch. xv), il mentionne lui-même son traité περὶ τῶν ζώων (*sur les animaux*, ou peut-être plutôt les *êtres animés, les êtres vivants*), où il établissait notamment en quoi consiste la différence entre l'homme et les animaux. Il est difficile de dire si c'est le même ouvrage qu'il vise, au chapitre suivant, quand il déclare s'être occupé *ailleurs* de la nature des démons, et avoir prouvé qu'ils ne sont point « les âmes des trépassés ». Nous ne savons pas non plus s'il a réalisé le projet, annoncé au chapitre xl, d'écrire un livre intitulé : *Contre ceux qui ont exposé ce qui concerne Dieu*. Par le témoignage de son élève Rhodon (cité par Eusèbe, *H. eccl.*, V, 13), nous apprenons qu'il avait composé un « livre de *Problèmes*, où il promettait d'éclaircir l'obscurité et le sens caché des Saintes Écritures ». On a conjecturé que ce dernier ouvrage pouvait dater de sa période hérétique, parce que l'explication de l'*Ancien Testament* a beaucoup préoccupé les Gnostiques, et parce que, Rhodon promettant d'écrire lui-même un traité où il donnera ses propres solutions de ses problèmes, on peut soupçonner qu'il n'était pas entièrement satisfait de celles de Tatien. Mais ce qu'en dit Rhodon venant chez Eusèbe immédiatement après la mention du fait que Rhodon avait été disciple de Tatien, on peut aussi bien croire que les *Problèmes* ont été composés pendant qu'il l'était. Ils pouvaient, comme le *Discours*, et peut-être plus encore que lui, s'ils lui étaient postérieurs, contenir des éléments suspects, même au cas où ils auraient daté du temps où Tatien n'avait pas encore formellement cessé d'être orthodoxe. Il n'y a pas de doute, au contraire, que le traité *sur la Perfection selon le Sauveur*, dont parle Clément d'Alexandrie (*Strom.*, III, xii, 81) n'appartînt à sa période gnostique, puisque

Clément nous dit que la chair y était condamnée et en cite un passage qui le confirme.

Le seul écrit de Tatien que nous ayons intégralement conservé est le *Discours aux Grecs* (Λόγος πρὸς Ἑλλήνας). Composé vraisemblablement après la mort de Justin, il est antérieur au moment où Tatien fonda sa secte ; Tatien y parle en chrétien, au sens le plus général du mot, sans rien qui tende à le distinguer de l'Église universelle. On peut donc le dater de 166 environ à 171 au plus tard, sans qu'il y ait de raison décisive pour préciser davantage. Rien ne suggère sérieusement non plus que le *Discours* ait été destiné à servir de programme à l'enseignement de Tatien, soit à Rome, où il est probable qu'il devint simplement le chef de l'École fondée par Justin, après la mort de celui-ci, soit, comme l'a cru Ponschab, pour l'ouverture d'une école fondée par lui à Antioche, après son départ de Rome, soit, selon l'opinion à peu près semblable de Kukula, pour celle d'une école fondée par lui en Asie-Mineure après sa rupture avec l'Église. Ce n'est pas un discours d'*ouverture*, destiné d'abord à un public spécial ; ce fut bien — et dès l'origine — une *Apologie*, adressée à tous les Grecs, le mot de Grecs devant même être entendu plutôt au sens religieux (*les Gentils*), qu'au sens proprement ethnique. Tatien lui a donné la forme d'un *discours*, parce que la forme oratoire était celle que devait nécessairement choisir tout écrivain qui voulait, en ce temps, faire œuvre littéraire et se conformer au goût régnant ; elle n'implique pas nécessairement que ce discours ait été *prononcé*, encore qu'il soit parfaitement possible que Tatien, qui avait été sophiste, se soit conformé, même après sa conversion, à la mode des *lectures* publiques, et l'ait *lu*, en diverses occasions, dans son école, à Rome (1)

(1) Il est difficile de dire où le *Discours* a été composé ; mais la manière dont Tatien parle de Crescens au chapitre xix, et de son séjour à Rome au ch. xxxv, est peu favorable à l'opinion de ceux qui soutiennent que c'est à Rome.



ou ailleurs. Car le *Discours*, comme nous le verrons, veut être et est une œuvre littéraire.

Cette *Apologie* est toute différente de celles d'Aristide et de Justin. D'abord elle n'a pas pour objet la défense juridique des chrétiens ; elle contient à peine une phrase, au chapitre xxvii, qui rappelle que les chrétiens, *seuls*, sont condamnés, non pour des actes, mais uniquement pour le nom qu'ils portent. Le *Discours* inaugure cette seconde classe d'écrits apologétiques, que nous avons définie, dont l'objet est uniquement de réfuter le paganisme, et de démontrer la vérité du christianisme en faisant appel au public lettré.

Une seconde différence, aussi profonde, avec les écrits d'Aristide et de Justin, est dans le ton que prend l'orateur. Nous avons déjà dit combien le tempérament de Tatien contrastait avec le leur. Le caractère de Tatien est entier et violent, autant que le leur est doux et humble ; Tatien est un sophiste, qui connaît tous les procédés de la rhétorique et a conservé beaucoup de l'esprit sophistique. En devenant chrétien, Justin avait cru n'avoir fait autre chose qu'étendre et fonder plus solidement la vérité dont la philosophie lui avait fourni déjà quelques éléments, et il laissait s'épancher avec une simplicité joyeuse la certitude dont il débordait. En se convertissant, Tatien a jeté l'anathème à toute la civilisation païenne, qui ne lui est plus apparue que comme un chaos d'erreurs et un cloaque d'impureté ; mais il a gardé le goût du sophiste pour le paradoxe, et une certaine allégresse de virtuose, ardent aux défis et ami du risque, se mêle à la sincérité de la passion avec laquelle il oppose à l'Hellénisme tant vanté la Barbarie, d'où le christianisme est issu.

« Ne soyez pas si hostiles aux Barbares, Grecs, et ne jalousez pas leurs doctrines. Y a-t-il, en effet, une de vos institutions qui ne doive aux Barbares son origine ? » Telle est l'apostrophe par laquelle débute hardiment le *Discours*. En effet, exploitant ensuite une littérature qui

s'était développée chez les Grecs sur l'origine des inventions, il emploie d'abord toute sa fougue à prouver que ces Grecs — sans lesquels il ne saurait rien — n'ont rien inventé, rien d'utile du moins. Car la philosophie n'est qu'un tissu de contradictions ; la grammaire, que subtilité frivole ; la médecine, qu'une branche de la magie ; l'art, une glorification de l'immoralité, etc. Tatien se révèle à nous, dès ces premières pages, comme le Tertullien des Grecs, un Tertullien qui n'aurait que du talent, non du génie.

Comme Tertullien d'ailleurs, Tatien, pour être fanatique, ne se laisse pas si bien aveugler par la passion, qu'elle obnubile chez lui l'intelligence ; mais il met toute son intelligence au service de sa passion. Sa polémique, infiniment plus injuste que celle de Justin, est cependant plus soucieuse de rester en rapport avec les réalités contemporaines. Si l'on y regarde de près, on verra qu'elle ne vise pas indistinctement l'âge de Solon ou de Numa aussi bien que celui des Antonins, mais s'attaque principalement aux pratiques ou aux croyances qui avaient le plus de vitalité chez les païens du <sup>ii</sup>e siècle.

Tout en condamnant la philosophie, aussi bien que toutes les autres manifestations de l'esprit grec, Tatien se souvient assez de l'enseignement de Justin pour reconnaître qu'elle a enseigné certaines vérités. Mais, au lieu de se réjouir comme son maître de ce qui la rapproche ainsi du christianisme, il préfère insister sur la perfidie avec laquelle les philosophes ont déguisé leurs emprunts, ou sur l'aveuglement avec lequel ils ont dénaturé ce qu'ils ne comprenaient qu'à moitié (ch. XL). Dans la comparaison qu'il institue ainsi, sa préoccupation est à peu près exclusivement de bien démontrer que toute vérité provient de la révélation divine, et est bien antérieure au développement des écoles philosophiques. Justin l'avait dit, et tous les chrétiens le pensaient. Mais Tatien est le premier qui se soit proposé de le démontrer scientifiquement. Il est du moins le premier chez les chrétiens,

— car les juifs hellénistes l'avaient tenté avant lui, et tout le premier livre du traité de Josèphe *contre Apion*, dont d'ailleurs Tatien ne dépend pas directement, a cet objet. Il n'en a pas moins, dans l'Église chrétienne, entrepris le premier de tracer les linéaments d'une histoire religieuse universelle de l'humanité ; il a été le prédecesseur des docteurs Alexandrins et d'Eusèbe. Ce qu'on peut appeler l'*argument chronologique* tient dans son *Discours* une place très importante, et constitue, par rapport à Aristide et à Justin, un apport entièrement nouveau.

Le *Discours* nous montre aussi que Tatien a travaillé, après Justin, au développement de la théologie chrétienne. Son esprit était assurément plus vigoureux que celui de son maître, et il a cherché à mettre dans ses conceptions plus de logique, dans leur expression plus de précision. Mais, dans sa période orthodoxe même, son système, mieux agencé que celui de Justin, présentait des éléments plus dangereux pour l'orthodoxie que certaines gaucheries candides de celui-ci. Les chapitres v à xxi contiennent les vues doctrinales essentielles. C'est d'abord une profession de monothéisme, où l'on note un souci évident de faire front non seulement contre le polythéisme, mais contre ce stoïcisme dont l'influence, à l'époque de Marc-Aurèle, devenait prépondérante ; nous verrons d'ailleurs que Tatien, tout en combattant le Portique, lui a souvent emprunté, tantôt des expressions, tantôt des théories, qu'il a eu cependant grand soin de transformer. C'est ensuite un exposé de la doctrine sur le Verbe, fondé sur les mêmes principes que la doctrine de Justin, mais plus clairement développé. Dans l'*Apolo-  
logie* de Justin, on ne voit pas avec une clarté suffisante ce que l'auteur pense de la génération du Verbe ; Tatien déclare nettement que le Verbe est seulement immanent au Père avant la création, et ne devient une personne distincte, qu'en intervenant comme démiurge (ch. v). Ce qui concerne le Saint-Esprit reste, au contraire, vague,

en tant qu'il s'agit du rapport de la troisième personne avec les deux autres ; mais Tatien est très précis sur le rôle que joue le Saint-Esprit dans l'inspiration des prophètes, et dans l'œuvre de notre salut. Sa psychologie, sa démonologie, ses théories sur la matière et l'origine du mal sont surtout intéressantes parce qu'elles nous éclairent assez bien sur les liens qui rattachent encore sa pensée à la philosophie, et particulièrement au stoïcisme, alors même qu'elle est en pleine rébellion contre eux, et parce qu'elles trahissent déjà une certaine tendance vers ce gnosticisme dont l'enseignement de Justin était entièrement indemne et où celui de Tatien finit par verser. On ne sera pas très étonné qu'un théologien qui révèle un tel état d'esprit n'ait eu aucun goût pour le règne de mille ans, auquel croyait si fortement Justin. Quand il décrit le bonheur des justes, il n'évoque pas la Jérusalem nouvelle de l'*Apocalypse*, mais « des éons meilleurs, qui ne connaissent pas les changements de saison, causes des maladies diverses ; qui jouissent du climat le mieux tempéré ; qui ont un jour d'une durée sans fin et une lumière inaccessible aux hommes de ce bas-monde » (xx).

Si Justin est dépourvu de toute ambition littéraire, Tatien a un style où se reconnaît la double influence de son tempérament et de l'éducation qu'il avait reçue. Tous deux se trouvaient concourir assez bien au même résultat. Tatien a été un sophiste ; en philosophie, il a eu plus d'affinité avec le stoïcisme et avec le cynisme — devenu très voisin du stoïcisme, ainsi qu'Épictète nous l'apprend — qu'avec le platonisme. Sophistique et cynisme convenaient à un esprit aussi porté à l'outrance que Justin était ami de la mesure. Le style de Tatien est donc un style artificiel, où le raffinement est extrême, et où la vulgarité elle-même, fréquente mais voulue, n'est qu'une forme du raffinement. L'archaïsme et le modernisme contribuent également à ce que sa langue a parfois de savoureux, souvent d'alambiqué et d'étrange. Sa syntaxe, pleine d'audace, se plie à toutes les fantaisies de l'ima-

gination et du sentiment. Il prend autant de peine pour éviter le naturel et la simplicité qu'en prennent les classiques pour y atteindre. Il use et abuse de ces membres de phrase courts, associés tantôt par l'antithèse, tantôt par le parallélisme, relevés par les assonances, les jeux de mots, la recherche de finales rythmiques, que la rhétorique asiatique avait mis à la mode, sous le nom de *κῶλα*, et qui, en dernière analyse, remontent à Gorgias. La composition, qui est, au fond, infiniment plus serrée et plus habile que chez Justin, ne révèle son mérite secret qu'à un lecteur attentif, et irrite, de prime abord, par l'absence de transitions appuyées, par la multiplication des débuts ou des reprises *ex abrupto*. L'ambition de briller à tout prix éclate partout.

Par ce mélange singulier de défauts et de qualités, le *Discours* de Tatien est l'*Apologie* la plus originale entre toutes celles que le II<sup>e</sup> siècle a produites. Il faut lui reconnaître un autre mérite. Dans sa réaction contre le libéralisme de son maître, dans sa rébellion contre la philosophie et toute la civilisation antique, Tatien s'est senti obligé de remettre au premier plan quelques-unes des idées que Justin, sans les avoir omises, avait risqué de laisser au second. Il est revenu plus directement à la tradition de saint Paul ; il a insisté davantage sur les conséquences du péché et de la chute. Il attend la régénération plus encore d'une opération proprement religieuse que d'une illumination intellectuelle. Le Verbe est pour lui la *vie* plus encore que la *vérité*. Mais la préoccupation excessive de la misère morale de l'homme, l'horreur de la chair, ont conduit Tatien à l'hérésie, tandis que Justin a su toujours — nous espérons l'avoir montré — subordonner à la foi chrétienne ce qu'il empruntait à la philosophie. Bien que l'esprit de Tatien soit de plus forte trempe que celui de Justin, bien que sa culture soit plus étendue et plus profonde, entre son fanatisme sombre et la foi accueillante de son maître, entre son art à la fois brutal et subtil, et une simplicité qui est un reflet



de la charité, notre sympathie choisit les deux vertus qui sont la marque caractéristique du christianisme, la foi et la charité.

*Le Diatessaron* (1). — Le second ouvrage de Tatien qui ait, plus encore que le *Discours*, exercé une influence considérable, c'est son *Harmonie des quatre Évangiles*, ou *Diatessaron* (proprement, dans le langage de la musique ancienne : la *Quarte*).

Dans la Mésopotamie, Édesse, capitale de l'Osroène, est devenue la première, dès le début du III<sup>e</sup> siècle, la capitale d'un État chrétien, après la conversion d'Abgar IX (2). Il est peu probable que le *Diatessaron* — quoique certains l'aient soutenu — soit le premier livre grâce auquel les chrétientés de cette région aient pu disposer d'un Évangile rédigé dans leur langue natale. Mais il est certain que très vite il est devenu leur principal livre liturgique. Au lieu de l'*Évangile tétramorphe* que l'Occident et le reste de l'Orient ont adopté, en s'efforçant d'expliquer, depuis Irénée qui lui a donné ce nom, comment l'unité pouvait se conserver dans la multiplicité, les Syriens de la région du Tigre et de l'Euphrate ont possédé un *Évangile* unique, obtenu par la fusion des quatre *Évangiles* de Mathieu, Marc, Luc et Jean. Cela n'a point empêché que ces quatre *Évangiles* fussent aussi, soit avant, soit après la composition du *Diatessaron*, traduits indépendamment en syriaque, et, dans les églises

(1) Pour compléter la bibliographie générale donnée plus haut, cf. RUBENS-DUVAL, *Littérature syriaque*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1900, p. 44 et suiv. — A. BAUMSTARK, *Geschichte der Syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 19-21. — VON SODEN, *Die Schriften des Neuen Testaments*, etc., Göttingen, 1902, t. I, 1536/44. — E. PREUSCHEN, *Untersuchungen zum Diatessaron Tatians*, Heidelberg, 1918. — VOGELS, *Beiträge zur Geschichte des Diatessarons im Abendlande*, Munich, 1920 ; *Die altsyrischen Evangelien im ihrem Verhältniss zu Tatians Diatessaron*, Fribourg-en-Brisgau, 1911. — J.P. MARTIN, le Διά τεσσάρων de Tatien (*Revue des questions historiques*, t. XXXIII et XXXIV).

(2) C. TIXERONT, *Les origines de l'église d'Édesse et la légende d'Abgar*, Paris, 1888. — RUBENS-DUVAL, *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu'à la première croisade*, Paris, 1892.

catholiques de Syrie, à partir du iv<sup>e</sup> siècle, les versions connues sous le nom d'*Évangile des textes séparés*, c'est-à-dire celle qu'on appelle le *Syrien de Cureton* et le *Syrien Sinaitique*, ou bien la plus populaire de toutes ces versions, la *Peschitto* (1), ont tendu de plus en plus à remplacer l'*Évangile des textes fusionnés* (Diatessaron). Celui-ci cependant, jusqu'en plein Moyen-Age, a conservé son autorité chez les Nestoriens.

Au iv<sup>e</sup> siècle, saint Éphrem (vers 360-370) a commenté le *Diatessaron*, sans doute non point dans une série de sermons, mais dans des leçons faites à l'École de théologie où il enseignait à Édesse. Son commentaire a permis à Zahn de restituer, dans ses grandes lignes, l'œuvre originale (2). Aphraate, au milieu du iv<sup>e</sup> siècle, s'en est également servi dans ses *Homélies* (3). D'autre part, en 545, l'évêque de Capoue, Victor, avait fait recopier une *Harmonie des Évangiles*, qu'il attribue à Tatien, qu'il appelle singulièrement *Diapente* (Quinte au lieu de Quarte), et qui nous est parvenue par le *Codex Fuldensis* (4) ; cette *Harmonie* dérive manifestement du *Diatessaron*. Enfin, on possède en arabe une autre *Harmonie*, qui a été publiée par le Père Ciasca (5), et qui se donne elle-

(1) Cette version porte un nom qui signifie : la *Simple*. Le rapport des versions syriaques entre elles et avec le *Diatessaron* est très difficile à analyser. Cf. surtout le livre de HJELT.

(2) Le *Commentaire d'Éphrem* a été publié par AUCHER et MÆSINGER, *Sancti Ephræmi Syri evangelii concordantis expositio*, Venise, 1876. — Pour la reconstitution de Zahn, voir la *Bibliographie*.

(3) Sur Aphraate, cf. RUBENS-DUVAL, p. 225-229, la traduction en allemand de BERT, dans *Texte und Untersuchungen*, III, et l'édition de la *Patrologia syriaca* de Mgr. GRAFFIN, avec traduction latine.

(4) Ed. RANKE, *Codex Fuldensis*, etc. Marbourg, 1868. De là provient la traduction allemande faite à Fulda au commencement du ix<sup>e</sup> siècle, et connue sous le nom de *Tatien allemand*. Victor dit dans sa préface, en se référant à Eusèbe : *Ex historia quoque ejus comperi, quod Tatianus, vir eruditissimus et doctor illius temporis clarus, unum ex quatuor compaginaverit evangelium, cui titulum Diapente composuit.*

(5) *Tatiani Evangeliorum Harmoniæ Arabice*, Rome, 1888 ; cf. aussi S. H. HILL, *The earliest Life of Christ*, etc. Edimbourg, 1894. — S. EUBINGER, *Die Ueberlieferung der arabischen Uebersetzung des Diatessaron*, dans les *Biblische Forschungen* de Bardenhewer, XV, 1-2.

même pour une traduction du *Diatessaron* syriaque, faite par le moine nestorien Aboulfarag Abdallah Ibn Ettajib (mort à Bagdad, le 31 octobre 1043) ; ce dernier ouvrage est le moyen de contrôle le plus précieux que nous ayons sur le commentaire d'Éphrem. Enfin il y a des rapports — aussi difficiles à analyser que les relations des diverses versions syriaques — entre le texte du *Diatessaron* et le texte dit occidental des *Évangiles*, tel que le présente particulièrement le *Codex D* ; il faut tenir compte du *Diatessaron*, dans l'histoire générale de la tradition du texte des *Évangiles*, quoique Von Soden ait très probablement exagéré le rôle qui doit lui être attribué.

Ces faits suffisent à en montrer l'importance, et obligeraient à en parler, au moins brièvement, dans une *Histoire de la Littérature grecque chrétienne*, même si l'on avait la preuve incontestable qu'il a été composé en syriaque. C'est l'opinion que Zahn a soutenue, et qu'il a appuyée de raisons qui ne manquent pas de force. Cependant, on peut trouver, avec Harnack, que le titre de l'ouvrage, toujours donné en grec, constitue, à lui seul, une objection grave contre cette thèse. Il est vrai que Tatien était oriental d'origine ; qu'en 172/3, il est retourné en Orient ; que c'est dans le domaine syriaque seulement que le *Diatessaron* a eu une autorité consacrée. Mais Tatien a vécu longtemps dans l'empire ; il s'était donné la culture grecque ; il était devenu un sophiste, et, pendant la période la plus brillante de sa vie, il s'est servi du grec, non du syriaque. Les *Évangiles* mêmes sont, dans leur langue originale, rédigés en grec, et il serait naturel que le premier essai de les réduire à une *Harmonie* eût été tenté également en grec. Nous ignorons où et quand Tatien a composé le *Diatessaron* ; tout le monde est d'accord que c'est, en tout cas, d'après le texte grec qu'il l'a composé. Il n'est pas démontré qu'il ne l'ait pas d'abord rédigé en grec, puis traduit, ou fait traduire en syriaque. L'existence d'une version latine

suppose presque nécessairement celle d'une rédaction en grec.

Aussi quelques-uns (1) ont-ils soutenu que Tatien n'avait pas été le premier auteur d'une *Harmonie*. Il est certain, qu'avant que se fût établie la théorie d'Irénée (la théorie de l'*Évangile tétramorphe*, voulu par un dessein providentiel sous sa forme quadruple), on a dû souvent se sentir gêné de la diversité des textes, et parfois choqué de certaines de leurs contradictions. Les singularités que présentent maintes citations, chez les écrivains de la première moitié du II<sup>e</sup> siècle (en particulier chez Justin), ne peuvent-elles pas s'expliquer par l'existence, dès ce temps-là, d'une *Harmonie*, naturellement rédigée en grec, et dont Tatien n'aurait eu qu'à profiter, pour composer la sienne en syriaque ? — Les citations en question montrent assurément qu'il y avait une tendance à *harmoniser* les textes, et que le *Diatessaron* a répondu à un besoin. Mais il n'est pas certain qu'un écrivain comme Justin n'ait pas fait ce travail lui-même ; il n'est pas certain que souvent ses citations composites ne soient pas dues à un travail inconscient de sa mémoire. Je crois peu, pour ma part, à l'existence d'une *Harmonie* antérieure au *Diatessaron* de Tatien, *Harmonie* qui n'aurait laissé que des traces, dont aucun souvenir direct ne se serait conservé, et dont l'auteur serait demeuré entièrement inconnu, alors que l'entreprise de Tatien a eu tant d'éclat.

Les deux textes essentiels que nous possédions au sujet du *Diatessaron* sont celui d'Eusèbe et celui de Théodoret (2). Eusèbe (*H. E.*, IV, 29, 6) cite le texte d'Irénée (*Adv. Hær.*, I, 28) sur les *Encratites*, texte assez confus où, après les avoir fait provenir de Saturnin et de Marcion, l'évêque de Lyon les rattache, au moins sur un

(1) C'est l'opinion à laquelle s'est rallié BARDENHEWER (*Geschichte*, t. II, p. 280-1).

(2) Le témoignage d'Épiphane (*Hær.*, 46, 1) se borne à ceci : « On dit que l'évangile *Diatessaron* est son œuvre : certains l'appellent selon les Hébreux. » Ces derniers mots sont tout à fait énigmatiques.

point, à Tatien ; il parle ensuite des *Sévériens* comme de leurs successeurs, et continue : « Cependant leur premier chef de file, Tatien a, composé, je ne sais comment, une combinaison et une condensation des *Évangiles*, qu'il a intitulée le *Diatessaron* ; on trouve encore cet ouvrage chez certains (1). » Ainsi Eusèbe ne paraît connaître que superficiellement le *Diatessaron*, et peut-être même ne l'a-t-il pas eu entre les mains.

Le témoignage de Théodoret est plus curieux. Évêque de Cyrthus (au nord-est d'Antioche), entre 423-457, il a parlé de Tatien dans son livre sur les hérésies et nous raconte, à ce propos, ce qui lui arriva dans une tournée d'inspection qu'il fit un jour à travers son diocèse : « Tatien », dit-il, « a aussi composé l'Évangile appelé le *Diatessaron*, en supprimant les généalogies et tout ce qui montre que le Seigneur était né de la race de David selon la chair ; en ont fait usage non seulement ceux de sa secte, mais aussi ceux qui se conforment à l'enseignement des Apôtres, et qui, sans comprendre la perfidie de l'arrangement, se sont servis du livre tout simplement, comme d'un abrégé. J'ai trouvé moi-même plus de deux cents exemplaires de ce genre, tenus en honneur dans les églises de chez nous ; je les ai tous fait recueillir et mis en dépôt, et j'ai introduit à la place les *Évangiles des quatre Évangélistes* » (*Hæret. fab.*, I, 20). Vers le même temps, Rabboula, évêque d'Édesse (mort en 435), avait interdit l'emploi du *Diatessaron* dans les églises et les couvents de son diocèse. La réaction qui se marque ainsi au v<sup>e</sup> siècle, chez les catholiques, contre la faveur dont l'œuvre de Tatien avait d'abord été l'objet en Syrie, a fini par en amener la perte.

Ce que nous savons par Irénée sur l'hérésie de Tatien

(1) Eusèbe ajoute : « On dit qu'il a osé reviser certaines paroles de l'Apôtre (c'est-à-dire de Saint Paul), comme avec la prétention d'y corriger la composition de la phrase ». Ce texte a donné lieu à beaucoup de discussions. Suppose-t-il une revision du *texte grec* de l'*Apostolium*, ou vise-t-il simplement les *Problèmes* ?



est très général, et a donné lieu à beaucoup de controverses. Le rapport qu'il faut établir entre Tatien et la secte connue postérieurement sous le nom d'*Encratites*, le caractère même de cette secte sont difficiles à déterminer. Toutefois, si Irénée ne considère comme une innovation véritable de Tatien qu'une seule thèse particulière, la négation du salut du premier homme, il nous le présente comme ayant à la fin de sa vie préféré une doctrine où à des éléments gnostiques (valentiniens, selon lui), se mêlaient des éléments encratites (condamnation de la chair). Sans insister sur ces obscurités, ce qui nous importe directement ici, c'est seulement d'examiner si le *Diatessaron* portait la marque de l'hérésie. Il résulte de ce simple fait que le livre a été longtemps en usage chez les Syriens catholiques, et du témoignage même de Théodoret, que, à part la suppression des généalogies et de quelques expressions, il ne pouvait s'y trouver grand chose de suspect ; il ne pouvait y avoir, au plus, que des réticences, et peut-être un certain agencement des morceaux où Théodoret, à tort ou à raison, voit une intention perfide ; il ne pouvait y avoir, par des altérations de texte, une profession positive d'erreurs graves. C'est par contre, selon toute vraisemblance, un paradoxe que d'affirmer, avec Zahn, l'innocence entière du *Diatessaron*, et, en particulier, de voir, dans la suppression des généalogies, non pas un trait suspect, mais, au contraire, un trait d'« hyper-catholicisme ».

Tel qu'on peut le reconstituer, surtout d'après le double témoignage d'Éphrem et d'Aboulfaradj (1), le *Diatessaron* témoigne, à sa façon, tout comme le *Discours aux Grecs*, de l'originalité et de la vigueur d'esprit de Tatien. La tâche qu'il avait entreprise était singulièrement difficile. Pour en venir à bout, il s'est gardé de se perdre dans les infinies difficultés de détail qui eussent découragé un plus timide. Il a, au contraire, recouru à d'énergiques

(1) Voir surtout les deux ouvrages de Zahn et de Hjelt.

parti-pris. Il a emprunté à Jean — dont le premier verset ouvrait son livre — le cadre général de la vie de Jésus. Quand il s'est trouvé en présence de certains récits dont le fond est analogue et qui ne diffèrent que par le détail ou par la place qu'un évangéliste leur a donnée dans l'ensemble, il s'est gardé de faire comme ceux qui profitent de la plus légère variante pour déclarer que nous sommes en présence de deux *faits* distincts, non pas de deux *récits* du même fait. Il y a vu ce que la critique moderne appelle des *doublets*, et il s'est prononcé pour l'un des récits, en rejetant l'autre. Le défaut qu'il n'a pas évité, et ne pouvait guère éviter, a été celui de dissocier, dans telle ou telle péricope, des éléments qui sont, en réalité, inséparables (1). En agissant avec cette décision, Tatien nous apparaît bien toujours tel que le *Discours* nous l'a fait connaître. C'est un apologiste aisément compromettant. Justin était plus sage, en cherchant un terrain d'entente avec la philosophie, que ne le fut ce contempteur de toute la civilisation gréco-latine. L'Église a été plus sage que lui en conservant fidèlement les *quatre Évangiles traditionnels*, dût-elle recourir à des subtilités pour atténuer les difficultés qui en résultent, et il était impossible, à la date où Tatien a conçu son projet, que le *Diatessaron* fit disparaître l'*Évangile tétramorphe*; l'histoire s'en félicite.

---

(1) Tatien a bien rarement fait appel à des éléments étrangers aux quatre Évangiles canoniques ; toutefois il est certain que son récit du baptême de Jésus contenait un détail qui ne s'y retrouve pas. S'est-il servi parfois d'un cinquième évangile ? Ce cinquième évangile serait-il celui des *Hébreux* ? Pourrait-on expliquer ainsi qu'Épiphane appelle le *Diatessaron Évangile des Hébreux*, et que Victor de Capoue le transforme en *Diapente* ? Ce sont là des conjectures peut-être plus séduisantes que solides. Ce qu'on peut présumer, c'est que l'élément apocryphe ne tenait sans doute pas une place considérable dans le *Diatessaron*.

## CHAPITRE V

### LES APOLOGIES PERDUES. MILTIADE. APOLLINAIRE D'HIÉRAPOLIS. MÉLITON

Quelques-uns des Apologistes du <sup>ii</sup><sup>e</sup> siècle ne nous sont plus guère connus que de nom. Parmi eux, se trouvent Miltiade et Apollinaire. Nous ignorons où a vécu le premier. Eusèbe a été conduit à parler de lui, au <sup>v</sup><sup>e</sup> livre de son *Histoire* (xvii), à propos du montanisme, qu'il avait combattu dans un écrit intitulé : *Qu'un prophète ne doit pas parler en extase* (1). Eusèbe ajoute que Miltiade a laissé « d'autres souvenirs » de son zèle pour les études religieuses ; et mentionne « les discours qu'il a composés contre les Grècs et contre les Juifs », chacun en deux livres, ainsi qu' « une *Apologie* adressée aux autorités séculières pour défendre la philosophie qu'il pratiquait ». Il s'agit sans doute d'une *Apologie* adressée, dans la seconde moitié du siècle, à Marc-Aurèle et à L. Verus. Quelques mots de Tertullien (*Adv. Valentinianos*, 5) placent, en effet, Miltiade entre Justin et Irénée. Tertullien, qui ne pouvait être très favorable à un adversaire du montanisme, le traite de « sophiste des églises », en attribuant probablement, pour cette raison, au mot sophiste sa valeur péjorative. L'écrivain qu'Eusèbe cite, sans le nommer (*ib.*, 28, 4), mentionne Miltiade entre Justin et Tatien, parmi ceux qui ont prêché la divinité du Christ.

(1) Il n'est pas tout à fait sûr que nous ayons là le titre ; il se pourrait que ce fût seulement une indication du thème.

Claudius Apollinaris était évêque d'Hiérapolis, en Phrygie, au temps de Marc-Aurèle, et avait composé un assez grand nombre d'écrits apologétiques ou de polémique, également perdus. Eusèbe en a donné une liste (*H. E.*, IV, 27) : un discours à l'empereur (c'est-à-dire à Marc-Aurèle, déjà mentionné au chapitre xxvi, à côté de l'*Apologie* de Méliton) ; cinq livres *contre les Grecs* (1) ; deux sur *la Vérité* ; deux *contre les Juifs* ; « et ce qu'il a composé ensuite contre l'hérésie des Phrygiens », c'est-à-dire des Montanistes, « d'innovation encore récente ». Il a placé de plus, dans sa *Chronique*, le nom d'Apollinaire à l'année 171/2 de Marc-Aurèle ; probablement cette date est, pour lui, celle de la composition de l'*Apologie*. Au chapitre xvi du livre V de l'*Histoire ecclésiastique*, il parle une seconde fois d'Apollinaire comme d'un adversaire redoutable des Montanistes, et au chapitre xix, il cite une lettre de Sérapion, évêque d'Antioche, où celui-ci annonce à Caricos et à Pontios qu'il leur envoie « le traité du bienheureux Apollinaire, qui vécut à Hiérapolis », contre cette même hérésie (2). Un traité d'Apollinaire sur la Pâque est mentionné dans le *Chronicon pascale* (Migne, *P. G.*, XCII, colonne 80-81) ; Photius (*Bibl.*, cod. 14) parle de trois écrits de lui ; un adressé aux *Grecs*, un sur la piété (ou la religion εὐσεβείας) ; et un sur la vérité. Le περὶ εὐσεβείας ne peut guère être une œuvre autre que l'une de celles dont parle Eusèbe ; il est probablement identique à l'*Apologie*, dont Eusèbe, au chapitre xxvi du livre IV, dit qu'elle a pour objet la défense de la *foi* (πίστεως).

Celui de tous ces écrivains qui nous apparaît encore, dans la pénombre où nous l'apercevons, comme le plus curieux de beaucoup, c'est l'évêque de Sardes, Méliton.

(1) Les deux livres *contre les Juifs* manquent dans certains manuscrits d'Eusèbe, ainsi que dans la traduction de Rufin et le *De viris* de saint Jérôme (26).

(2) Sur le sens assez obscur de ce qui suit, dans ce chapitre d'Eusèbe, cf. ZAHN (*Forschungen*, etc., § V, 2<sup>e</sup> p. 5, et suiv.).

Son œuvre était très considérable, très variée, et le peu que nous en connaissons révèle un mélange assez savoureux d'archaïsme et de hardiesse (1). Ce qui nous intéresse d'abord, c'est son *Apologie*, discours sur la foi, adressé à l'empereur Marc-Aurèle, dit Eusèbe (*Hist. ecclés.*, IV, 26, 1) ; petit livre, comme encore Eusèbe la qualifie ailleurs (*ib.*, IV, 13, 8). Trois citations, toujours dues à Eusèbe, et une quatrième, fournie par le *Chronicon pascale* (Migne P. G., XCII, colonne 632), nous restent encore. L'une d'elles offre un très vif intérêt ; c'est la troisième de celles que fait Eusèbe. Nous avons vu que, si Tatien se pose en ennemi de l'empire, Justin a des dispositions plus conciliantes, et Athénagore nous paraîtra plus sensible encore que Justin au bon ordre que l'autorité romaine a établi et maintient dans le monde. Méliton, en véritable précurseur, est le premier, à notre connaissance, qui, allant plus loin, ait vu dans l'apparition du christianisme au sein de l'empire un dessein providentiel : « Notre philosophie », dit-il, car c'est ainsi qu'il appelle le christianisme, « a d'abord fleuri chez les Barbares ; puis elle s'est épanouie, chez les peuples que tu gouvernes, au temps du grand règne d'Auguste, ton ancêtre ; et elle est devenue un bien d'heureux augure, surtout pour ton empire. Car c'est depuis lors surtout que la puissance des Romains s'est fortifiée et a brillé, puissance dont tu es devenu, à ton tour, et seras avec ton fils le détenteur désiré, si tu protèges la philosophie qui s'est développée et a commencé avec Auguste, et

(1) Les fragments qui portent le nom de Méliton ont été réunis par Otto, au tome IX de son *Corpus*. Postérieurement Pitra a publié le fragment du *Περὶ λόγῳ* dans ses *Analecta Sacra* ; le fragment de lettre à Eutropius a été édité par P. Martin dans les *Analecta*, tome IV ; la Clef dans le *Spicilegium Solesmense*, et ensuite dans les *Analecta*. Sur ces mêmes fragments, cf. HARNACK, *Texte und Untersuchungen*, I, 1-2 ; et *Geschichte*, II, 1 ; THOMAS, *Melito von Sardes*, Osnabrück, 1893 ; BARDENHEWER, *Geschichte*, II, p. 455 465. — Un fragment sur papyrus (*Oxyrhynchus Papyri*, I, 8-9), a été rapproché par HARNACK du *Περὶ προφητείας* qui figure dans la liste des écrits de Méliton.



que tes ancêtres ont honorée parmi les autres religions. Ce qui prouve le mieux l'utilité qu'a eue pour les débuts heureux de l'empire la coïncidence du développement de notre doctrine, c'est qu'aucune calamité n'est arrivée depuis le règne d'Auguste ; au contraire, tout a été brillant, glorieux, conforme aux vœux de tous. Seuls entre tous, s'étant laissé tromper par quelques envieux, Néron et Domitien ont voulu diffamer notre doctrine ; c'est leur faute si les mensonges des sycophantes, par une pratique déraisonnable, se sont répandus contre ses adeptes. Mais tes pères, qui furent pieux, ont porté remède à leur ignorance, en réprimandant fréquemment, par écrit, nombre de ceux qui avaient osé innover à leur sujet. Parmi eux, Hadrien, ton grand-père, a ainsi écrit, comme on le sait, au proconsul Fundanus, entre beaucoup d'autres ; et ton père, tandis que tu partageais avec lui le pouvoir, a écrit aux villes de ne rien innover à notre sujet, particulièrement aux Larissiens, aux Thessaloniens, aux Athéniens, et à tous les Grecs. Quant à toi, qui es encore plus qu'eux du même avis sur ces choses, et dont les sentiments sont encore plus humains et plus philosophiques, nous sommes convaincus que tu feras tout ce que nous te demandons. »

De telles paroles doivent être antérieures à la persécution de Lyon et de Vienne. Méliton semble déjà espérer qu'on pourra obtenir de Marc-Aurèle un édit de Milan. Il voit un gage de salut et de prospérité pour l'empire dans le développement de ce christianisme qui sera bientôt haï des foules, précisément parce qu'elles lui attribueront les malheurs qui, dès la fin du <sup>ii</sup><sup>e</sup> siècle et surtout au <sup>iii</sup><sup>e</sup>, s'abattront sur lui. Négligeant la persécution de Néron et de Domitien, parce que ces deux empereurs furent de mauvais princes, il prend texte de ce rescrit d'Hadrien à Fundanus que Justin avait déjà cité, et d'autres analogues, pour soutenir que la politique des empereurs Antonins, hostile à la délation, a été, en principe, favorable au christianisme. Il reconnaît cepen-

dant qu'il en est autrement en fait ; car dans le premier des morceaux que rapporte Eusèbe (*ibid.*), il se plaint du sort des chrétiens dans la province d'Asie, au moment même où il écrit, et il accuse les misérables sycophantes qui, jour et nuit, pillent des innocents ; puis, il conclut : « Si cela se fait par ton ordre, tout est bien, car un roi juste ne saurait prendre aucune mesure injuste... Nous te demandons seulement de t'informer auparavant des auteurs responsables de cette hostilité et de les juger justement, en examinant s'ils sont dignes de mort et de châtimement ou méritent d'être épargnés et de vivre tranquilles. Mais si cette décision, si cette nouvelle ordonnance, qui ne conviendraient même pas si elles étaient dirigées contre des ennemis barbares, ne sont pas de ton fait, nous te demandons encore plus de ne pas nous laisser être victimes de ce brigandage public. »

Parmi les autres fragments de Méliton, l'un des plus intéressants est celui qu'au même endroit Eusèbe cite du traité en deux livres *sur la Pâque*. Eusèbe date ce traité du temps où Servilius Paulus fut proconsul d'Asie ; ce personnage est inconnu, et on pense ordinairement aujourd'hui que le nom est dû à une erreur de copiste. Rufin, dans sa traduction, lui donne celui de *Sergius Paulus*, qui nous reporte, selon certains, à 164-166, selon d'autres à 166-67. Méliton, dans cet écrit, défendait la pratique des Orientaux au sujet de la date de Pâques ; il était avec ceux que l'on appela les *Quartodécimans*, parce qu'ils voulaient faire coïncider toujours cette date avec le 14 du mois hébraïque de *Nisan*. Un fragment des *Églogues* (1) est aussi intéressant ; il montre que cet ouvrage contenait, en six livres, des extraits de l'*Ancien Testament*, relatifs au Sauveur et à toute la foi chrétienne, et que Méliton s'y préoccupait d'établir exactement le nombre et l'ordre des écrits qui le composent. Pour être sûr de ses informations, il avait fait le pèleri-

(1) Le livre était dédié à un certain Onésime.

nage de Palestine; il était allé jusqu'aux lieux où « les choses ont été prêchées et accomplies » (1). On regrette de n'en pas savoir davantage sur le traité relatif à l'*Apocalypse* de Jean, où Méliton s'est peut-être rallié au millénarisme; ni sur les traités relatifs à la *Passion* (2), et à l'*Incarnation* (3). Du double témoignage d'Origène (*Selecta in Genesim*, ad 1, 26), et de Gennadius (*De ecclesiæ dogm.*, 4), il résulte — et la chose est de grand intérêt — que, dans son traité περί ενσωμάτου θεού, Méliton avait professé que Dieu était corporel.

La liste donnée par Eusèbe montre la grande variété des sujets qu'avait abordés Méliton; il avait composé une sorte d'*Encyclopédie chrétienne*. On y trouve, outre les ouvrages déjà signalés, des traités sur l'*Église*, sur le dimanche; sur la discipline et les prophètes; sur la foi de l'homme; sur la création; sur l'obéissance de la foi; sur les sens (4); sur l'âme, le corps et l'esprit (5); sur le baptême; sur la vérité; sur la foi et la naissance du Christ; sur la prophétie (6);

(1) Il est l'un des premiers pèlerins que l'on connaisse; cf. l'article de H. WINDISCH, *Die ältesten christlichen Palästina-pilger* (*Zeitschrift des deutschen Palästina Vereins*, tome XLVIII, 1-2, p. 145).

(2) Anastase le Sinaïte, dans son *Hodegos* (12), en cite une phrase : *Dieu a souffert par une main israélite*, où il faut noter (Eusèbe ne cite pas ce traité) l'expression : *Dieu a souffert* (cf. *supra* la même imprudence chez Tatien).

(3) Le même Anastase (*ibid.*, 13) en cite aussi une phrase, où la doctrine des deux natures est clairement exprimée. Pas de mention non plus dans Eusèbe.

(4) La traduction de Rufin montre qu'il faut distinguer ces deux derniers ouvrages, que le texte grec d'Eusèbe fond maladroitement en un seul.

(5) Texte de Rufin; le texte grec est altéré pour le troisième terme.

(6) Le texte grec dit : *Sur la prophétie et l'âme et le corps*, ce dont Rufin fait deux ouvrages; mais le second serait alors trop analogue à l'un de ceux qui ont été précédemment cités; il s'agit sans doute d'un livre sur la prophétie, où Méliton examinait le rôle de l'âme et du corps dans le phénomène de l'inspiration. — Cet ouvrage et celui qui a été mentionné plus haut sur la discipline et les prophètes montrent (ainsi que les *Églogues*) l'intérêt que Méliton prenait à la théorie de la prophétie; mais nous ignorons quelle attitude il prit par rapport au monothéisme.

sur l'*hospitalité* ; un ouvrage intitulé : la *Clef* ; un autre sur le *diable* (1).

La liste donnée par Eusèbe laisse place à quelques incertitudes, à cause de l'altération du texte. Les fragments conservés — ceux qu'Eusèbe cite une fois mis à part — sont souvent malaisés à répartir entre les écrits de cette liste, et souvent aussi suspects ou réellement apocryphes. Les quatre morceaux, par exemple, que donnent des *Chânes* sur le caractère d'Isaac, pourraient venir des *Églogues*, mais ne sont pas à l'abri de tout soupçon. L'*Apologie* conservée en syriaque n'est certainement pas de Méliton. Les quatre autres fragments en syriaque donnés pour provenir d'un *sermon sur la croix*, du livre *sur la foi*, du livre *sur l'âme et le corps*, d'un *sermon sur la passion*, de Méliton, évêque de la ville attique, sont au moins fort suspects (2). Le fragment de lettre à Eutropius, conservé en arménien, est apocryphe. La *Clef*, sous la forme où l'a publiée le cardinal Pitra, ne saurait même prétendre à remonter indirectement à Méliton ; et encore moins les autres écrits conservés en latin sous son nom (*De passione S. Joannis evangelistæ ; De transitu beatæ Mariæ virginis ; Catena in Apocalypsim*).

(1) Le texte grec fait (ou semble faire) un même ouvrage du traité sur le *diable*, et du traité sur l'*Apocalypse*. Rufin les distingue avec raison.

(2) Krüger a cependant défendu leur authenticité (*Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, XXXI).

---

## CHAPITRE VI

### ATHÉNAGORE

*Bibliographie.* — L'*Apologie* d'Athénagore et son traité de la *Résurrection* ont été conservés par le manuscrit d'Aréthas, de l'an 914 (*Parisinus græcus* 451), dont dépendent tous les autres. Édition princeps du traité de la *Résurrection*, P. Nannius, Louvain, 1541 ; de l'*Apologie* (avec le Traité), par C. Gesner, Zürich, 1557. — Les deux principales éditions récentes sont celle de Schwartz, Leipzig, 1891, et Geffcken, *ib.*, 1907. — L. ARNOULD, de *Apologia Athenagoræ*, Paris, 1898. — CHAUDOUARD, *La philosophie du dogme de la résurrection de la chair au II<sup>e</sup> siècle*. Étude sur le περί ἀναστάσεως d'Athénagore, Lyon, 1905.

*Athénagore.* — Le titre de l'*Apologie* d'Athénagore, dans le manuscrit d'Aréthas, est celui-ci : « Supplique (1) du philosophe chrétien Athénagore d'Athènes pour les Chrétiens. » C'est à peu près tout ce que nous savons de l'auteur, qui est resté inconnu à Eusèbe et à saint Jérôme. Philippe Sidétès (2), au v<sup>e</sup> siècle, l'avait mentionné dans son *Histoire ecclésiastique*, en datant son *Apologie* du temps d'Hadrien et d'Antonin, et en ajoutant que l'auteur avait été le premier directeur de l'École catéchétique d'Alexandrie, où il avait eu pour élève Clément, qui lui-même avait formé Pantænos. La date indiquée est fautive ; Clément a été l'élève et non le maître de Pantænos ; ces erreurs rendent bien douteux le témoi-

(1) Le mot de περίβηλα, que je rends ainsi, signifie proprement : ambassade (*legatio*).

(2) Fragment édité par Dodwell, dans ses *Dissertationes in Ireneum*, Oxford, 1689



gnage de Philippe sur le rôle joué par Athénagore à Alexandrie, dont le souvenir ne s'est conservé nulle part ailleurs. On connaît par Photius (*Bibl. cod.* 155) un Athénagore à qui l'Alexandrin Boethos adressa, vers le fin du II<sup>e</sup> siècle, un livre sur les expressions obscures de Platon (περὶ τῶν παρὰ Πλάτωνι ἀπορουμένων λέξεων). Est-il le même que notre Apologiste, qui avait, on le verra, du goût pour le platonisme ? Si nous ajoutons que Méthode d'Olympe, dans son livre sur *la Résurrection* (xxxvii, 1), a cité, sous le nom d'Athénagore, quelques lignes que l'on retrouve, en partie textuellement, en partie tout au moins sous une forme assez rapprochée, dans l'*Apologie* (xxiv), nous aurons énuméré tout ce qui peut être relevé au sujet de notre auteur. On a noté certaines analogies entre sa *Supplique* et le *Dialogue* de Minucius Felix, mais sans qu'on ait pu y trouver la preuve manifeste d'un emprunt fait par l'écrivain latin.

*Son Apologie.* — La *Supplique* est adressée à Marc-Aurèle et à son fils Commode ; elle a donc été composée entre 170, année où Commode fut associé à l'empire, et 180, année où mourut Marc-Aurèle ; s'il était sûr qu'il fallût prendre au pied de la lettre ce que dit l'auteur au chapitre 1<sup>er</sup>, quand il loue les deux empereurs, parce que « toute la terre, grâce à leur sagesse, jouit d'une paix profonde », on pourrait en fixer avec précision la date à 177. S'il en était ainsi, elle serait de la même année que la terrible persécution de Lyon. Le ton en est si mesuré, les protestations de loyalisme y sont si naturelles qu'on ne peut guère croire qu'elle lui soit postérieure. Athénagore est à l'opposé de Tatien ; il appartient, comme Justin, au parti de ceux qui cherchent une conciliation entre le christianisme et l'Empire ; mais il a moins de candeur que Justin, et pas plus qu'il n'approuve la virulence d'une polémique qui ne peut qu'irriter davantage l'adversaire, il ne se croit permis de parler aux maîtres de ce monde avec la familiarité d'un prosélytisme indiscret. Il semble que, mieux que ses prédécesseurs, il comprenne et goûte

les avantages de la paix romaine ; il ne loue pas seulement les qualités personnelles de Marc-Aurèle (auquel l'étiquette l'oblige à associer Commode) ; quand il parle des lois « que vous et vos ancêtres avez établies en les conformant à la parfaite justice » (ch. 1), on sent que c'est tout le système de l'administration et de la législation impériales qu'il trouve sage et utile.

Par le caractère de son inspiration, par le choix des thèmes et leur disposition, Athénagore a beaucoup d'analogie avec Justin, dont il est extrêmement vraisemblable qu'il avait lu l'*Apologie* ; il proteste contre l'injustice d'une législation qui fait un crime du seul nom de chrétien, et condamne impitoyablement des accusés qui ne peuvent être convaincus d'aucun crime de droit commun ; il associe à la réfutation des erreurs païennes un exposé précis de sa croyance, appuyé sur des textes scripturaires, et un tableau des mœurs chrétiennes. Il diffère de Justin par une méthode plus régulière, une dialectique plus exercée, des connaissances générales plus solides, particulièrement en matière historique. Il n'est pas improbable qu'il entende parfois le corriger, sans le dire. Il est possible aussi qu'il ait connu Tatien. Qu'il l'ait lu ou non, il s'est proposé, comme lui, de répondre au goût de ses contemporains pour l'érudition et pour les arts, en consacrant d'assez longs développements à l'histoire de la sculpture. Son style est celui qu'on peut attendre d'un esprit modéré et cultivé comme le sien : point original, mais régulier, correct, honorable. Il évite, sinon tous les vulgarismes, du moins les plus choquants ; sa syntaxe est à égale distance de la négligence lâche de Justin et du raffinement bizarre de Tatien. Tatien est un adepte de la sophistique, et, dans la sophistique même, du genre asiatique ; on est porté à croire que le titre de la *Supplique*, dans le manuscrit d'Aréthas, ne nous trompe pas quand il qualifie Athénagore d'Athénien. Certes, Athénagore est loin d'avoir la netteté élégante et sobre des Attiques du iv<sup>e</sup> siècle ; mais il conserve de l'atticisme

ce qu'en pouvait conserver un homme d'un talent moyen, d'un esprit réfléchi, et d'une culture suffisante,

Le plan de la *Supplique* est indiqué au chapitre III : l'auteur se propose de répondre aux trois griefs principaux dirigés contre les chrétiens : athéisme, cannibalisme, inceste (1). Il n'attache d'ailleurs d'importance réelle qu'au premier, dont la discussion remplit presque tout le discours. Cette discussion comprend une partie négative : réfutation du paganisme, et une partie positive : exposé de la foi chrétienne et de la discipline ecclésiastique. Athénagore commence, selon la coutume des Apologistes, par défendre le monothéisme, en le retrouvant chez les poètes et les philosophes eux-mêmes, en le fondant sur l'*Écriture* et la raison à la fois. Il montre ensuite que la croyance au Fils, au Saint-Esprit et aux anges révèle combien les chrétiens sont éloignés de cet athéisme qu'on leur impute. Il faut remarquer qu'en parlant du Christ il ne se sert pas comme argument de la réalisation des prophéties, sachant peut-être par expérience, mieux que Justin, la difficulté de le faire agréer aux païens. Il a préféré, comme Aristide, établir la divinité du christianisme par l'excellence de sa morale, par la supériorité de celle-ci sur toute morale humaine et son efficacité pour les humbles, en marquant d'ailleurs toujours fortement la liaison nécessaire entre la morale et le dogme. Il revient ensuite au grief d'athéisme, parce qu'il n'ignore pas que sa première discussion est incomplète ; il sait, en effet, que, dans la bouche des païens, *athéisme* signifie moins : vous ne croyez à aucun Dieu, que : vous n'honorez pas les Dieux nationaux et vous ne leur offrez pas de sacrifices. Il est ainsi conduit à mener la polémique habituelle contre la mythologie, l'anthropomorphisme, l'idolâtrie (ch. XIII-XXIII) ; il explique par l'action des démons les prodiges qu'accomplissent certaines idoles, et qu'il ne songe pas à contester (XXIV-XXX). Les dix der-

(1) Ἀθεότης, Θυέστεια δείπνα, Οἰδιποδείους μύξεις.

niers chapitres sont consacrés à réfuter brièvement une accusation qu'il dédaigne, celle de cannibalisme et d'immoralité, et à opposer à ces ridicules calomnies la peinture des vertus chrétiennes. Ainsi, sans être d'une régularité savante, la composition générale est claire, et n'est plus embrouillée par les digressions perpétuelles où se laissait égarer Justin.

La polémique d'Athénagore contre le paganisme se distingue par une modération relative, par un ton courtois. Sans montrer une érudition approfondie et tout en tirant ses exemples de Manuels plutôt qu'en remontant aux sources, il évite les erreurs grossières, les plaisanteries trop faciles et les jugements sommaires. Il note assez volontiers, comme Justin, les concordances qu'il peut relever entre la philosophie et la foi, et c'est d'ailleurs souvent dans des textes apocryphes qu'il va les chercher ; mais il est moins préoccupé que Justin de les expliquer, et de pénétrer le plan divin d'après lequel l'histoire religieuse de l'humanité s'est déroulée. En traitant du platonisme ou du stoïcisme, qu'il interprète résolument dans le sens d'un théisme, ou de l'aristotélisme, pour lequel il est plus juste que Tatien, il ne recourt jamais à la théorie des emprunts, et il admet que la raison a pu entrevoir certaines vérités, même proprement chrétiennes : par exemple, Platon a eu une idée vague de la Trinité (1). C'est, du reste, au platonisme que, comme Justin, il se réfère le plus volontiers (2) ; il en avait une connaissance moins sommaire que lui ; les citations qu'il fait du *Timée*, du *Gorgias*, ou du *Phèdre*, sont un peu plus précises. Le souvenir de l'*Apologie de Socrate* a manifestement aussi contribué assez souvent à suggérer à Athénagore le ton qu'il convenait d'apporter à la défense des chrétiens.

(1) Le texte sur lequel il s'appuie est tiré de la seconde *Épître*.

(2) Outre ces dialogues et la seconde *Épître*, Athénagore cite encore le *Politique*.

Malgré le libéralisme avec lequel il reconnaît à la raison une certaine puissance, malgré la tentative qu'il fait de donner une *démonstration rationnelle* de la foi (λογισμὸν τῆς πίστεως), par exemple dans le chapitre VIII, Athénagore attribue exclusivement à la révélation la connaissance solide et complète de la vérité ; il faut, dit-il, « apprendre de Dieu à connaître Dieu » (1). Sa théologie est remarquable surtout par la prudence avec laquelle, en exposant le dogme de la Trinité, il s'applique à éviter le danger de tomber dans le dithéisme ou de subordonner trop visiblement la seconde personne à la première. Il cherche à attribuer à chacune des personnes son rôle, par exemple lorsqu'il dit que « Dieu est celui par le Verbe duquel le monde a été organisé et par l'Esprit duquel l'unité en est maintenue (2). » Il veut préserver rigoureusement le monothéisme quand il dit : « Le Fils de Dieu est verbe du Père en idée et en acte ; car tout est venu de lui, a été fait par lui, le Père et le Fils ne faisant qu'un. Le Fils étant dans le Père et le Père dans le Fils par l'unité et la puissance de l'Esprit, le Fils de Dieu est intelligence et verbe du Père..... C'est le premier rejeton du Père, non qu'il ait été fait, (car Dieu, étant une intelligence éternelle, a eu en lui sa raison de toute éternité ; il est éternellement raisonnable) ; mais, parce que, toute la matière étant d'abord sans qualité... (3), les éléments les plus lourds étant confondus avec les plus légers, il a été produit au dehors, pour être l'idée et la faculté créatrice de tout ce qui existe (4) ». C'est avec les mêmes préoccupations qu'il s'explique sur le Saint-Esprit : « Le Saint-Esprit, qui agit en la personne des prophètes, est une dérivation de Dieu ; il en découle et y rentre comme un rayon de soleil. Comment, après cela, ne pas

(1) Μαθεῖν παρὰ θεοῦ περὶ θεοῦ, VII.

(2) Ch. v.

(3) Ici deux mots sont altérés ; mais, dans l'ensemble, le sens est clair.

(4) Ch. x,



s'étonner d'entendre appeler athées ceux qui croient en un Dieu Père, en un Fils Dieu, en un Saint-Esprit, et qui enseignent leur puissance dans l'unité et leur distinction par le rang. » Tandis que Justin employait assez témérairement des expressions qui risquaient de le faire accuser, les unes de dithéisme, les autres de subordinatianisme, Athénagore est, avant tout, préoccupé de l'unité divine, et la comparaison avec le rayon de soleil, dont il se sert pour expliquer l'existence tout au moins de la troisième personne, l'expose à paraître côtoyer le modalisme.

Dans sa démonologie, qui est exposée en grand détail au chapitre xxv, Athénagore a grand souci d'éviter toute apparence de dualisme. Il explique les origines de l'idolâtrie, parfois en recourant à Evhémère, mais plus souvent encore en l'attribuant à l'action des démons. Contrairement à Justin et à Tatien, Athénagore demeure platonicien dans sa théorie de l'âme, et c'est une des marques les plus apparentes de l'influence que la philosophie a gardée sur lui ; il répète fréquemment que l'âme est, de sa nature, immortelle, sans entrer dans aucune explication et comme si la chose allait de soi. Il essaie, avec une certaine adresse, de concilier la doctrine de l'immortalité de l'âme avec celle de la résurrection du corps (1). Il est tout à fait étranger à l'idée du règne terrestre de mille ans.

Écrivain un peu terne, épris en toutes choses de correction et de mesure, Athénagore est une personnalité moins originale que Justin et que Tatien. Mais il marque un moment important dans l'histoire des rapports entre le christianisme et la philosophie. Il est parvenu à mettre entre eux un meilleur équilibre. Sa théologie est plus claire et plus logique. Sa méthode apologétique, très opposée à l'âpreté provocante de Tatien, n'a plus la naïveté de celle de Justin. Il s'entend beaucoup mieux à ménager ses adversaires ; il n'est pas ennemi de l'État,

(1) Il faut recourir ici, pour compléter la *Supplique*, au ch. xvi du traité sur la *Résurrection*.

et ne voit pas de raison décisive pour qu'il ne puisse pas s'entendre avec l'Église. Il n'en demeure pas moins profondément chrétien ; si l'on va au fond des choses, il n'est pas toujours beaucoup plus indulgent pour la philosophie que Tatien, quoique son langage soit plus courtois ; il n'en interprète pas les doctrines avec autant de fantaisie que Justin, mais, sans dénier toute valeur à la raison, il ne professe pas une théorie aussi précise sur la révélation partielle du Verbe. Il emprunte surtout à la philosophie sa méthode et ses formules. Usant d'elle comme d'un instrument, installé d'ailleurs préalablement dans sa foi, il conserve une sérénité qui ne connaît ni les inquiétudes généreuses de Justin ni les sombres colères de Tatien. On n'a pas à faire grand fond sur la notice de Philippe Sidétès qui le rattache à l'École d'Alexandrie ; mais, en une certaine mesure, cet Athénien évoque par avance la pensée du christianisme alexandrin.

---

## CHAPITRE VII

### THÉOPHILE D'ANTIOCHE

*Bibliographie.* — L'Apologie de Théophile a été conservée, non par le manuscrit d'Aréthas, mais par un manuscrit de Venise (*Marcianus* 496, du XI<sup>e</sup> siècle). — Édition princeps de J. Frisius, Zürich, 1546. — Pas d'édition spéciale récente ; cf. les éditions générales des *Apologistes*, *supra*. — O. GROSS, *Die Weltentstehungslehre des Theophilus von Antiochia*, Leipzig, 1895 ; — *Die Gotteslehre des Th. v. A.*, Chemnitz, 1896. — A. POMMRICH, *Des Apologeten Th. v. A. Gottes -und Logoslehre*, etc., Leipzig, 1906.

*Théophile d'Antioche.* — Les *Apologies* que nous avons étudiées jusqu'à présent étaient adressées soit aux Empereurs, soit au public, dans sa généralité. Celle de Théophile nous fait connaître un type différent : l'exhortation adressée à un individu. En réalité, la différence est plus importante pour la forme que pour le fond ; de même que Luc a dédié les *Actes* et son *Évangile* à un certain Théophile, mais n'en a pas moins écrit pour toute la chrétienté, de même Théophile adresse d'abord ses trois livres à Autolycos, mais les destine aussi à être publiés. Nous retrouverons un exemple analogue avec un écrit anonyme, l'*Épître à Diognète*. Cette sorte d'ouvrages se rattache tout particulièrement à un genre littéraire qui a eu des destinées fort brillantes dans la littérature grecque d'abord, dans la littérature latine ensuite, le *Protreptique*, comme disaient les Grecs, l'*Exhortation*, comme disaient les Latins. L'*Hortensius* de Cicéron, qui

produisait encore une impression si puissante sur le jeune Augustin, paraît en avoir été le chef-d'œuvre.

Nous savons par Théophile lui-même qu'il était un païen converti. Après avoir exposé les raisons de croire à la résurrection (I, 14), il dit à Autolykos : « Ne sois donc pas incrédule ; crois, au contraire. Moi aussi, je ne croyais pas que cela dût arriver, mais maintenant j'ai compris et je crois. Aussi bien ai-je lu les *Écritures sacrées des Saints Prophètes*, qui ont prédit, par l'inspiration de l'esprit de Dieu, et le passé tel qu'il s'est réalisé, et le présent tel qu'il se réalise, et l'avenir, en quelle succession il s'accomplira. » Par la manière dont elle est motivée, cette conversion rappelle celle de Justin. Théophile nous apprend aussi qu'il était un Oriental, quand il dit que le Tigre et l'Euphrate sont voisins de son pays (II, 24), et il nous permet de fixer la date approximative de la composition de son œuvre dans son troisième livre (XXVII-XXVIII), où il prend, comme point terminal de la chronologie qu'il établit, la mort de Marc-Aurèle (17 mars 180), en renvoyant à l'ouvrage de Chryséros. Il en résulte que le III<sup>e</sup> livre doit être de peu postérieur à 180. Comme les trois livres n'ont entre eux qu'un lien assez lâche, les deux premiers peuvent avoir été composés à une date antérieure.

Peut-on ajouter des précisions aux informations que l'auteur nous a ainsi livrées lui-même ? Nous connaissons à la fin du II<sup>e</sup> siècle un Théophile, évêque d'Antioche : c'est le dixième évêque de la ville, selon Eusèbe (*Chronique*, p. 205, éd. Helm), qui date son élection de 169, et l'identifie évidemment avec notre auteur, puisqu'il le qualifie en disant « qu'il existe de lui de très nombreux ouvrages ». Jérôme fait aussi de Théophile le sixième chef de l'Église d'Antioche, dans le *De viris illustribus* (25) ; s'il dit le septième ailleurs (*Ép.* 124, 6), c'est que tantôt il compte saint Pierre, tantôt il l'omet. Mais Eusèbe donne pour successeur à Théophile Maximin, en 177 (*ib.*, p. 207), ce qui ne s'accorde pas avec la date du III<sup>e</sup> livre

à Autolykos. Ou bien il faut renoncer à identifier l'évêque et notre apologiste, ou bien Eusèbe s'est trompé sur la date de l'avènement de l'évêque Maximin (1).

*Les trois livres à Autolykos.* — L'ouvrage de Théophile est médiocre ; toutefois on y trouve, exprimées avec une netteté qu'elles n'ont pas chez ses prédécesseurs, quelques vues intéressantes. Bien qu'il ne soit pas une *Apologie*, au sens juridique du mot, il touche parfois au thème des chrétiens condamnés pour le nom seul (I, 1), ou à celui des calomnies que l'on fait courir contre eux (III, 4). Le dessein général est aussi celui qui nous est familier ; dans les livres I et III, c'est l'exposé de la doctrine chrétienne mêlé à la réfutation du paganisme. Mais le II<sup>e</sup> livre contient un commentaire des parties essentielles de l'*Écriture* plus complet et plus méthodique que les citations bibliques de Justin ou d'Athénagore. Cet exposé serait aussi peu à sa place d'ailleurs dans leurs écrits qu'il est légitime dans une instruction individuelle, qui a pour objet de gagner à la foi un catéchumène ; il faut noter, toutefois, qu'il trahit peut-être déjà un certain épuisement du genre apologétique proprement dit, et le besoin plus instant d'une littérature plus dogmatique.

Autolykos, d'après ce que nous dit Théophile, au début du I<sup>er</sup> livre, était un païen lettré, qui avait vivement reproché à son ami de s'être converti au christianisme. Théophile présente les choses comme s'il avait été attaqué très âprement et ne faisait que se défendre. Il aurait mis par écrit les répliques qu'il avait adressées à Autolykos, dans toute une série d'entretiens. En commençant le second livre, Théophile représente Autolykos comme un peu ébranlé dans son assurance ; après la première controverse, profitant de cet avantage, lui-même, quelques jours après, reprend le débat. Il semble donc que les deux

(1) La première opinion est celle de DODWELL (*Dissertationes in Irenæum*, p. 171, 182) et de ERBES (*Jahrb. für protest. Theol.*, t. V, p. 483 ; t. XIV, p. 619) ; l'autre celle de HARNACK (*Texte und Unters.*, I, 1-2, p. 287) et de BARDENHEWER (*Geschichte*, I, 2, p. 309).



premiers livres aient été composés à peu près d'un trait, et envoyés ensemble à leur destinataire. Il ne semble pas qu'ils aient obtenu le résultat souhaité. Autolykos est demeuré païen ; il a même l'air de s'être repris et de faire de nouveau front énergiquement contre les attaques ; il persiste à soutenir l'origine récente des *Écritures* chrétiennes. Théophile fait donc une troisième tentative. Il y a très probablement dans tout cet encadrement du dialogue, tout comme dans le *Contre Tryphon* de Justin, un mélange de fiction et de vérité. Les introductions de chaque livre ne font pas réellement corps avec eux, et, à part quelques formules banales, qui, de temps en temps, rappellent l'affabulation, le ton est celui d'un ouvrage adressé au public. Dans le 1<sup>er</sup> livre, Théophile défend la croyance en un Dieu unique et invisible, combat le polythéisme, et explique la signification du nom des chrétiens (qu'il rattache à *χρίσιν*, oindre) ; dans le second, qui est d'une étendue plus que double, il fournit des éclaircissements et compléments à sa réfutation de l'idolâtrie et de la mythologie ; il donne le commentaire de l'*Écriture* que j'ai déjà signalé, et s'appuie, en terminant, sur l'autorité de la Sibylle, dont il cite deux longs oracles, absents de notre collection des *Poèmes sibyllins* (1). Le troisième livre a pour objet principal de prouver, à l'exemple de Tatien, la haute antiquité des *Écritures*, et d'établir, par là, leur supériorité sur les littératures profanes. C'est la partie de son travail qui est la plus soignée, quoique l'érudition qui s'y étale soit manifestement de seconde main, et que le sujet ne soit pas traité avec beaucoup plus d'originalité que n'y en avaient apporté déjà les Juifs alexandrins. Dans l'ensemble de l'ouvrage, le savoir de

(1) Justin a déjà parlé de la Sibylle et d'Hystaspe ; Tatien a nommé la Sibylle ; Athénagore cite six vers du III<sup>e</sup> livre de notre recueil des poèmes sibyllins. Théophile (II, 34) paraît mettre la Sibylle, sans aucune précaution, presque sur le même rang que les prophètes ; il l'appelle (*ib.*, 36) : « La Sibylle, prophétesse qui a paru parmi les Grecs et les autres nations. »

Théophile est de qualité fort inférieure à celui d'Athénagore ; son esprit a moins de sérieux et sa logique moins d'exigences. Ses qualités sont surtout dans la forme ; il a de l'ordre, de la clarté, parfois une certaine finesse, et semble avoir reçu, à l'origine, une éducation assez soignée. Du reste, son style n'a pas d'accent propre ; dans les exposés, Théophile se contente d'une netteté assez superficielle ; dans les morceaux plus pressants, il use des artifices de la rhétorique asiatique : phrases hachées, parallélisme, consonances qui font rimer entre elles les finales des membres de phrases, etc.

Justin ou Athénagore sont de bons exemples de l'heureux résultat que peuvent avoir, en se conjuguant, les forces les plus nobles de la philosophie et du christianisme. Chez Théophile, certaines habitudes prises chez les rhéteurs s'associent assez fâcheusement avec quelques tendances moins louables auxquelles la prédication chrétienne s'abandonnera trop volontiers un peu plus tard. Les sophistes ont le goût du paradoxe, et certains chrétiens ont eu une avidité excessive du miracle. Théophile, en mettant sans cesse en avant l'irrésistible argument de la toute-puissance divine, fait la part trop belle à sa dialectique, et procure des effets trop faciles à son éloquence. Il n'est jamais à court de réponse, et aucune objection ne l'embarrasse. Il n'est jamais à court d'admiration, et il dira sérieusement que ce qui prouve la grandeur de l'œuvre divine, c'est que Dieu, qui n'est pas un architecte comme les autres, a commencé la création par le ciel, c'est-à-dire la maison par le toit (II, 13).

Il ne faut donc pas s'étonner qu'il se borne, dans sa polémique, à reproduire ces banales énumérations de cultes, de rites, de fables scandaleuses dont lui et ses pareils n'ont jamais pris sérieusement la peine de vérifier les éléments, ni qu'il prenne contre la philosophie une attitude aussi hostile que celle de Tatien, et moins excusable, parce qu'elle ne semble pas avoir des causes aussi profondes. Il est d'ailleurs souvent médiocrement d'accord

avec lui-même dans les vues qu'il émet sur l'évolution religieuse de l'humanité, tantôt paraissant faire dépendre à peu près uniquement sa foi de l'antériorité des prophètes par rapport aux écrivains païens, tantôt se laissant aller à dire que peu importent ces questions de date (I, 14; II, 38); tantôt expliquant les concordances partielles entre la philosophie et la foi par les emprunts des philosophes à Moïse, tantôt paraissant les attribuer aux clartés accordées à l'âme naturellement chrétienne (II, 8). Du reste, il ne s'agit, bien entendu, quand Théophile accorde aux païens la connaissance de quelques vérités, que de vérités de l'ordre moral ou religieux. La science pure n'est pour lui qu'objet de dédain; l'homme ne peut pas connaître de la nature autre chose que ce que lui en révèle la Bible. Théophile, pour sa part, n'a aucun souci des progrès qu'avait déjà réalisés l'astronomie, et qui constituent un des plus beaux titres de gloire de la science hellénique (1); il n'hésite pas à déclarer que le soleil est tout petit. Il ménage relativement Platon; mais qu'aurait pensé le généreux Justin, en voyant qu'il n'a pas beaucoup plus d'égards pour Socrate que pour Diogène ou pour Épicure; qu'il ne parle guère de lui que pour lui reprocher sa coutume « de jurer par le chien, l'oie ou le platane », et qu'il n'est même pas touché par sa mort, qui lui paraît n'avoir rien d'admirable puisqu'il n'en espérait aucune récompense?

On peut trouver, au commencement du premier livre, l'indication d'un argument plus sérieux, et, si l'on considère les Apologistes antérieurs, plus nouveau. C'est l'idée que Dieu n'est aperçu que par ceux « qui sont capables de le voir, quand ils ont les yeux de l'âme ouverts. Tous les hommes, en effet, ont des yeux, mais il en est qui les ont troubles et aveugles, insensibles à la lumière du soleil; parce qu'il y a des aveugles, il n'en résulte

(1) Voir le beau livre de DUHEM, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris, t. I, 1913.

pas que la lumière du soleil ne brille pas ; que les aveugles n'accusent qu'eux-mêmes, et qu'ils ouvrent les yeux. « Pareillement, ô homme, tu as les yeux de l'âme troublés par tes fautes et tes actions mauvaises. Il faut avoir l'âme pure comme un miroir bien poli. S'il y a de la rouille sur le miroir (1), il ne reproduit pas l'image de l'homme ; de même, quand le péché est dans l'homme, le pécheur n'est pas capable de voir Dieu » (1, 2). Ainsi la connaissance de la vérité exige d'abord une purification morale de l'âme. Dans l'âme purifiée, il semble que la vérité doit apparaître nécessairement et entraîner la foi. Théophile, en dernière analyse, ne paraît faire aucun appel à la réflexion ni au raisonnement. Il fait appel à la *foi* (2) : « Pourquoi restes-tu incrédule ? Ne sais-tu pas que la foi est le principe de toutes choses ? Un laboureur peut-il moissonner, s'il n'a pas commencé par confier la semence à la terre ? Peut-on traverser la mer, sans se confier d'abord au navire et au pilote ? Si l'on devient malade, peut-on guérir sans se confier d'abord au médecin ? Quel art, quelle science peut-on apprendre si l'on ne s'en remet et si l'on ne se confie à un maître ? » (*ibid.*) Cette attitude religieuse de Théophile est cependant ce que les *Livres à Autolykos* nous révèlent de plus intéressant ; mais un tel *fidéisme* reste bien élémentaire, et Théophile ne l'expose qu'occasionnellement, à propos d'un seul article de foi, la résurrection, sans le systématiser.

Un second intérêt de l'œuvre de Théophile, est que, venue après un développement déjà assez long de l'Apologetique, elle nous présente la doctrine théologique sous une forme plus claire et plus précise que celle de ses prédécesseurs. L'obscurité qui demeurerait chez Justin sur l'origine de la matière est entièrement dissipée chez lui ;

(1) Théophile pense à des miroirs de *métal*.

(2) Ce développement suit un morceau sur la résurrection, — la croyance à laquelle les païens étaient le plus réfractaires.

il rompt catégoriquement avec Platon et professe une création *ex nihilo* (I, 4 ; II, 3). L'exposé du monothéisme mêle, non sans quelque maladresse, l'idée d'un Dieu ineffable, indéfinissable (I, 3), avec celle du Dieu personnel de la Bible, du Dieu dont les méchants doivent redouter « la colère », et son argumentation pour prouver l'existence de Dieu ne fait que reproduire celle des Stoïciens, déjà adaptée par ses prédécesseurs aux besoins du christianisme. Mais ses vues sur l'économie de la Trinité sont plus notables ; il emploie le mot même de *Trinité* (τριάς) et en a la conception très nette. Il appelle la troisième personne du nom de *Sagesse*, qui se retrouve chez Irénée, peut-être pour éviter les confusions qui naissent des sens multiples du mot *esprit* ((πνεῦμα). Pour définir la nature de la seconde, il s'est approprié la théorie stoïcienne du Verbe intérieur (ἐνδιάθετος) et du Verbe proféré (προφορικός) (1). Le premier est en Dieu de toute éternité ; le second a été proféré avant toutes choses, pour être l'agent de la création. « Le Verbe donc étant Dieu, et né de Dieu, le Père de toutes choses l'envoie, quand il veut, en un lieu déterminé ; alors, le Verbe se présente ; on l'entend ; on le voit ; il se trouve en un tel lieu (II, 22). » L'emploi de la terminologie stoïcienne donne une précision commode à une conception qui, pour le fond, est déjà à peu près celle de Justin et de Tatien.

La démonologie tient moins de place dans les *livres à Autolykos* que chez Justin ou Tatien ; c'est en grande partie parce que Théophile l'avait exposée ailleurs. Il est bref sur la nature de l'âme, et paraît se rapprocher plutôt sur ce point de ces deux prédécesseurs que d'Athénagore (2). Comme Justin, il enseigne avec beaucoup d'insistance la

(1) Il ne fait d'ailleurs lui-même aucune mention de son origine stoïcienne ; et il ne la présente aucunement comme une nouveauté ; il est très possible qu'à Antioche les deux termes de verbe intérieur et proféré aient été employés dans les milieux chrétiens, avant lui.

(2) Cf. II, 19 et 28



doctrine du libre arbitre. Il paraît ainsi ramener la religion à une morale, mais il se peut que dans un autre de ses ouvrages il se fût réservé de mettre à son plan la doctrine de la Rédemption.

*Autres écrits de Théophile.* — Nous connaissons en effet l'existence d'autres écrits de lui. Dans les livres à *Autolykos*, il renvoie tantôt à ce qu'il a dit *ailleurs* (ἐν ἑτέροις), du diable et du serpent (II, 28) ; tantôt, un peu plus bas (II, 30), avec plus de précision, au premier livre de son ouvrage *sur les histoires*, περὶ ἱστοριῶν ; le second renvoi est précédé de la formule « comme nous l'avons dit précédemment », et est fait à propos des conséquences de la chute ; tous deux se rapportent donc vraisemblablement au même ouvrage, ainsi que celui du ch. XXXI, sur les fils de Noé (1). Il devait donc y avoir là une sorte de commentaire historique de la *Genèse* (2). Eusèbe (*H. E.* IV, 26) attribue à Théophile, l'évêque d'Antioche et l'auteur des livres à *Autolykos*, un autre écrit *contre l'hérésie d'Hermogène* (3), où il utilisait le témoignage de l'Apocalypse, « ainsi que d'autres livres catéchétiques » (4), et il loue particulièrement un traité contre Marcion (5).

Saint Jérôme (*de viris ill.*, 25) signale deux autres ouvrages : un *commentaire sur l'Évangile* et un *commentaire sur les Proverbes de Salomon*, avec cette réserve qu'il ne peut y reconnaître « l'élégance et le style » qu'il a loués dans les écrits précédents. Il reparle en 398 du commen-

(1) Le renvoi III (3) vise plus probablement le I<sup>er</sup> livre à *Autolykos*.

(2) Le chroniqueur byzantin, Jean Malalas, dans sa *Chronographie*, a reproduit des extraits du *savant chronographe* Théophile ; on pourrait être tenté de les rattacher au περὶ ἱστοριῶν ; mais on sait que Malalas mérite bien peu de confiance.

(3) Sans doute celui qu'a aussi combattu Tertullien.

(4) Jérôme les désigne sans doute par cette périphrase : des traités brefs et élégants, qui ont trait à l'édification de l'Église (*De viris ill.*, 25) ; il n'est nullement sûr qu'il les connût autrement que par Eusèbe.

(5) ΖΑΗΝ, *Geschichte des N. T. Kanons*, II, 2, 420, a voulu y voir la source du *Dialogue d'Adamantius*.

taire sur l'Évangile, dans la préface de son propre commentaire à celui de Mathieu, en disant qu'il l'a lu ; il y a plusieurs années, et dans une lettre (*Ep. 121 ad Algas. 6*), il attribue à Théophile une *harmonie des quatre Évangiles*. Or Margarini de la Bigne a publié en 1575, dans la *Bibliotheca Sanctorum Patrum*, sous le nom de Théophile, un commentaire de l'Évangile, en latin, qui se compose de 4 livres, et contient une interprétation allégorique. Le manuscrit utilisé par De la Bigne, et qui a disparu, l'attribuait à Théophile d'Alexandrie ; mais on y retrouve une explication de la parabole de l'économe infidèle (Luc, 16, 1), que saint Jérôme cite dans la *Lettre* en question. C'est pourquoi de la Bigne se crut autorisé à substituer Théophile d'Antioche à l'Alexandrin de son manuscrit. Les études de von Otto, de Harnack, de Sanday, de Bornemann, ont montré, contre Zahn, que l'opinion de de la Bigne était fort peu vraisemblable, et la découverte de trois autres manuscrits, qui ne donnent aucun nom d'auteur, et font précéder le commentaire d'un prologue où l'auteur anonyme présente son œuvre comme un *florilège*, est venue en appuyer les conclusions. Harnack et Bornemann datent l'ouvrage de la fin du v<sup>e</sup> siècle ou de la première partie du vi<sup>e</sup>, et indiquent quelques raisons d'en chercher l'origine dans la Gaule méridionale (1).

---

(1) ZAHN, *Forschungen*, II et III ; HARNACK, *Texte und Unters.*, I, 4 ; SANDAY, *Studia Biblica*, Oxford, 1885 ; BORNEMANN, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, X. — Cf. aussi PREUSCHEN, *Zeitschrift für N. T. Wissenschaft*, XII.

## CHAPITRE VIII

### APOLOGIES APOCRYPHES OU ANONYMES

Parmi les écrits faussement attribués à Justin, on en trouve qui tout au moins peuvent appartenir au <sup>ii</sup><sup>e</sup> siècle ; quelques autres, dont la date est malaisée à déterminer, et qui sont peut-être un peu plus récents, ont des rapports si importants avec la littérature apologétique de l'époque antonine, que, dans l'impossibilité où l'on est de préciser leur origine, il y a profit plutôt qu'inconvénient à en joindre l'étude à celle de celle-ci.

*Le discours aux Grecs.* — Nous possédons un *Discours aux Grecs*, dans un texte grec, souvent assez incorrect, ainsi que dans une adaptation syriaque, qui diffère du premier par des additions et des suppressions, et se donne, sous le titre de *Commentaires* (*Hypomnemata*), pour l'œuvre d'un certain Ambroise (1). « Commentaires,

(1) Le seul manuscrit par lequel le texte grec ait été conservé est perdu ; c'était le manuscrit de Strasbourg brûlé en 1870. L'adaptation syriaque a été publiée par CURETON (*Spicilegium Syriacum*, 1855). Voir surtout HARNACK, *Die pseudojustinische Rede an die Griechen* (*Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1896), qui a revu le texte grec, et l'accompagne d'une traduction du syriaque due à Bæthgen. — *Commentaires* (*hypomnemata*) signifie souvent des notes prises pour un discours ou un écrit, une sorte de canevas. — Harnack a rendu assez vraisemblable que l'auteur, quel qu'il soit (on a pensé, mais sans grande raison, à l'ami d'Origène), ne connaissait plus déjà le texte grec authentique, mais seulement son premier remaniement. — RUBENS DUVAL, *Hist. de la Litt. syriaque*, p. 169. — BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 76.

qu'a écrits Ambroise, un grand personnage de la Grèce, qui devint chrétien. Tous ses collègues du Sénat protestèrent contre lui, et il s'enfuit et écrivit pour montrer toute leur folie » ; tel est l'intitulé. Laissons ce remaniement, et venons au texte original. Ce petit ouvrage, très court et d'intérêt secondaire, est animé d'un esprit beaucoup plus proche de celui de Tatien que de celui de Justin, et on est tenté de supposer — sans pouvoir le prouver — que l'auteur connaissait le *Discours* de Tatien. Sans que la valeur littéraire en soit très grande, le style en est plus incisif que celui de Justin et n'a rien de sa manière traînante. Il ne contient rien d'autre que de la polémique ; l'auteur, païen converti, justifie sa conversion. Il est l'homme d'une seule idée. Comme Tatien, il condamne sans appel toute la civilisation ancienne, et, réduisant tout à la morale, il ne voit dans cette civilisation que ses scandales. Son sentiment est sincère ; la forme rappelle parfois, par ce qu'elle a de brutal, la *diatribe* cynique. Comme Théophile, il réclame d'abord la purification de l'âme ; la foi suivra nécessairement. « Le désir une fois chassé. l'âme devient calme et sereine. Délivrée des maux qui pesaient sur elle et l'étouffaient, elle retourne vers son créateur ; car il faut qu'elle soit rétablie dans le séjour dont elle s'était éloignée ». Aucune allusion ne suggère une date précise ; mais le ton général ne permet guère de penser qu'à la fin du <sup>ii</sup>e siècle, ou au commencement du <sup>iii</sup>e. Il est très difficile de dire si ce *Discours* peut être identifié ou non à l'un des écrits apocryphes qu'Eusèbe connaissait sous le nom de Justin.

*L'Exhortation aux Grecs.* — Un autre ouvrage, qui porte le titre de *Λόγος παρακρητικός*, et qu'on cite généralement sous le titre latin de *Cohortatio*, est plus étendu et plus intéressant, mais n'est pas plus authentiquement de Justin (1). Ni par la composition, ni par le style, ni par

(1) La *Cohortatio* porte le nom de Justin dans le *codex d'Arethas* et dans le *Parisinus* 450. — Les hypothèses de Voelter qui a voulu

l'esprit qui l'a inspiré, il n'a aucun titre à lui être attribué. Il représente d'ailleurs un développement de l'apologétique plus avancé que celui dont témoignent les écrits de Justin ou de Tatien, quoiqu'il soit très certainement antérieur à ce triomphe du christianisme, après lequel Harnack, induit en erreur par un contre-sens de Dræseke, avait penché un moment à le placer. Il doit être du <sup>iii</sup><sup>e</sup> siècle ; on peut même dire avec une assez grande vraisemblance : de la période 260-300, pendant laquelle l'Église jouit d'une paix à peu près complète ; il n'y est fait aucune allusion aux persécutions.

L'auteur est assez lettré ; il use d'un style très oratoire, et débute par une imitation un peu appuyée de l'exorde du Discours sur la Couronne. Il prend vis-à-vis des païens un ton plein de morgue, qui semble s'expliquer non seulement, comme chez Tatien, par son tempérament, mais encore par le sentiment que le christianisme est devenu une force à laquelle le paganisme ne saurait plus résister. Son érudition est variée ; il se sert des *Placita* du Pseudo-Plutarque ; il fait un abondant usage des poèmes sibyllins ; il a connu peut-être le livre de Porphyre sur la *philosophie des oracles*, et à peu près sûrement un ouvrage de Jules Africain ; enfin il use volontiers aussi du témoignage d'Hermès Trismégiste, cité déjà par Athénagore, mais seulement en passant.

Il ne se tourmente aucunement du grand problème qui avait tourmenté Justin : le rapport de la révélation et de la raison. Moins superficiel que Théophile et moins brutal dans l'expression que Tatien, il condamne aussi

l'attribuer à Apollinaire d'Hiérapolis ; de Dræseke et d'Asmus, qui la mettaient sous le nom d'Apollinaire de Laodicée, sont sans fondement ; Widmann en a vainement défendu l'attribution à Justin. Cf. principalement HARNACK, *Geschichte*, II, 1 et 2 ; A. PUECH, *Mélanges Henri Weil*, Paris, 1898 ; W. WIDMANN, *die Echtheit der Mahnrede Justins*, etc. Mayence, 1902. V. KNOSSALLA, *Der pseudojustinische λόγος παραινετικός πρὸς ἐκκλησίαν*, Breslau, 1904 ; W. GAUL, *die Abfassungsverhältnisse der pseudojustinischen Cohortatio ad Græcos*, Berlin, 1902.



sévèrement qu'eux toute la philosophie ; il explique ce que celle-ci peut contenir de vérités éparses par la théorie des emprunts, qu'il cherche à justifier en indiquant l'Égypte comme le terrain où se sont opérés ces échanges, et en donnant des exemples plus nombreux et plus précis de ces emprunts. Toute la vérité est dans l'Écriture, dont il parle en termes qui semblent indiquer que le public auquel il s'adresse est moins ignorant que ne l'était celui de l'époque antonine. Il oppose non les Grecs et les Barbares, mais les Gentils et les Chrétiens. Comme les apologistes du <sup>ii</sup><sup>e</sup> siècle, il insiste beaucoup sur la réalisation des prophéties, mais propose de l'inspiration une explication qui indique que des controverses sur ce thème avaient eu lieu entre païens et chrétiens. Du reste, il a un grand souci — qui prouve aussi sa date relativement tardive — de convaincre les païens en ne faisant appel qu'aux données qu'eux-mêmes admettent. Il ne leur impose pas, sans discussion, les prophéties scripturaires ; il va plutôt demander à la Sybille ou à Hermès leur témoignage, qui constitue pour lui comme une sorte de prophétie de seconde classe, et une *préparation* évangélique. Conformément aux principes de sa méthode, lui-même d'ailleurs se borne à *préparer* la conversion des païens, et il fait très peu de place à l'exposé positif de la théologie. Par tous ces caractères, la *Cohortatio* a plus d'analogie avec les écrits de l'époque alexandrine qu'avec les *Apologies* du <sup>ii</sup><sup>e</sup> siècle, et elle s'inspire, sous une forme plus brève et plus élémentaire, d'un esprit analogue à celui qui, après le triomphe de l'Église, produira certains traités d'Eusèbe. Bien qu'on ne puisse établir exactement de quel milieu elle provient, il semble que ce soit de Grèce ou d'Orient, plutôt que de Rome, mais non d'Alexandrie, qui semble exclue par le ton de la mention qu'en fait l'auteur.

*La Lettre à Diognète.* — La *Lettre à Diognète* nous est parvenue aussi dans le *Corpus* des ouvrages de Justin ; il suffit de lire quelques lignes de ce petit écrit plein de

finesse et d'élégance, en même temps que de sentiment, pour être convaincu qu'elle est d'un auteur beaucoup plus cultivé (1). Par les idées, c'est avec l'*Apologie* d'Aristide qu'elle a le plus de points de contact ; mais si, dans la peinture des mœurs chrétiennes, elle a le même charme, fait de sincérité profonde, elle est le produit d'une réflexion bien plus pénétrante et d'un art autrement raffiné. Il n'est d'ailleurs pas *certain*, ni même très probable, que l'auteur s'inspire directement d'Aristide ; les ressemblances viennent plutôt de ce qu'il écrit à peu près dans le même temps, et dans les mêmes conditions, alors que les préjugés contre les chrétiens sont très répandus et très violents, et que la persécution menace sans cesse. De plus l'auteur fait front à la fois contre deux adversaires : les juifs et les païens : « Les chrétiens sont combattus par les Juifs qui les regardent comme des étrangers, et persécutés par les Grecs » (v, 17). Tel Justin, composant ses *Apologies* et son *Dialogue, contre Tryphon* ; tel encore Tertullien, écrivant aussi bien un *Contra Judæos* que son *Apologétique*. Ce petit chef-d'œuvre ne peut être que du <sup>ii</sup>e siècle, ou de la première partie du <sup>iii</sup>e, et si Tillemont avait tort de le dater d'avant 70, Overbeck ne se trompait pas moins en le rejetant après la paix constantinienne, pour ne pas parler de Donaldson, qui voulait

(1) La *Lettre à Diognète* n'avait été conservée que par le manuscrit de Strasbourg, brûlé en 1870 ; il en reste à la bibliothèque universitaire de Tübingen une copie faite en 1580 ; à celle de Leyde une copie de 1586, due à H. Étienne, qui l'a le premier publiée (Paris, 1592) sous le nom de Justin. TILLEMONT, *Mémoires*. II<sup>a</sup>, p. 372 et 494, a, le premier, vu qu'elle ne pouvait être de lui. Les éditions sont celles des *Pères Apostoliques*. KRÜGER, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, XXXVII, p. 206, avait voulu attribuer la *Lettre* à Aristide ; il a plus tard, dans sa *Geschichte*, renoncé à son opinion. DOULCET (*Revue des Questions historiques*, 1880) et KOHN, *Der Ursprung des Briefes an Diognet*, Fribourg-en-Br., 1882, avaient avancé cette opinion avant Krüger. Aucun témoignage ne nous aide dans notre étude sur la *Lettre à Diognète* ; par un hasard singulier, elle n'a été citée ni par Eusèbe ni par aucun autre. Cf. aussi les pages de RENAN, *Marc-Aurèle*, 426 et suiv.

y voir une contrefaçon du temps de la Renaissance (1).

Diognète avait posé ou est censé avoir posé à l'auteur quelques questions très précises. 1<sup>o</sup> Pourquoi les chrétiens n'honorent-ils pas les Dieux des Grecs, et rejettent-ils les pratiques juives ? Quel est ce Dieu qu'ils adorent, et quel culte lui rendent-ils, en rompant avec tous les usages ? — 2<sup>o</sup> Qu'est-ce que cette fraternité qui unit entre eux les chrétiens ? — 3<sup>o</sup> Pourquoi cette *race nouvelle* a-t-elle paru seulement à notre époque (2) ?

Notre auteur répond à ces questions en mêlant constamment le raisonnement d'effusions sentimentales ; il a une âme profondément religieuse ; aussi n'a-t-il aucun goût pour la dialectique sèche ; il laisse sa foi s'épancher, avec une gratitude joyeuse et une certitude sereine. Il y a chez lui comme une onction ecclésiastique, dont on aperçoit aussi quelques traces dans la seule des *Apologies* du III<sup>e</sup> siècle qui soit due, non à un laïque, mais à un évêque, celle de Théophile ; il se peut qu'il appartînt, lui aussi, au clergé. Mais il avait infiniment plus de talent que Théophile. On le sent cultivé, quoiqu'il ne cherche ni à imiter la littérature profane ni à s'inspirer de la philosophie. Il parle une assez bonne langue ; son style est adroit ; il sait composer un exorde insinuant, qui, sans emprunter aucune des formules banales de la rhétorique antique, est une véritable *captatio benevolentiae*. Venant ensuite à son sujet, il ne pousse pas très à fond la polémique, et n'a d'autre mérite que d'y apporter de l'agilité et de la finesse ; il ne se préoccupe pas beaucoup plus d'exposer avec précision la doctrine. Il conçoit le christianisme comme un mode nouveau de vie spirituelle plutôt que comme une théologie. Son idée essentielle est

(1) OVERBECK, *Ueber den pseudo-justinischen Brief an Diognet*, Bâle, 1872 ; DONALDSON, *A critical history*, t. I, p. 126. Donaldson n'oublie qu'une chose ; c'est que le manuscrit de Strasbourg était du XIII<sup>e</sup> ou du XIV<sup>e</sup> siècle au plus tard.

(2) Par là principalement se marque l'analogie avec Aristide.

donc que les chrétiens sont bien, ainsi qu'on les qualifie, une *race nouvelle*. Ce ne sont pas des *Barbares*, comme l'avait dit Tatien. Il n'y a plus ni *Grecs*, ni *Barbares*. Le christianisme est venu tout renouveler et tout unifier (1) : « Les chrétiens habitent chacun des patries particulières, mais à la façon de gens qui n'y sont que domiciliés ; ils participent aux devoirs des citoyens, et ils supportent les charges des étrangers. Toute terre étrangère leur est une patrie, et toute patrie une terre étrangère. Ils se marient comme tout le monde ; ils ont des enfants ; mais ils n'abandonnent pas leurs nouveaux-nés. *Ils mangent comme tout le monde, et ils ne mangent pas comme tout le monde*. Ils ont un corps de chair, et ils ne vivent pas selon la chair. Ils demeurent sur la terre, mais sont citoyens du ciel. Ils obéissent aux lois établies, et, par leurs principes de vie, ils s'élèvent au-dessus des lois. Ils aiment tout le monde et sont persécutés par tout le monde (2). Ils sont méconnus et condamnés ; on les met à à mort, et par là on assure leur vie. Ils sont pauvres, et ils enrichissent les autres. Ils manquent de tout et surabondent. Ils sont accablés d'avanies, et par l'avanie ils arrivent à la gloire. On les calomnie, et l'instant après on proclame leur justice. Injuriés, ils bénissent ; ils répondent à l'insulte par le respect. Ne faisant que le bien, ils sont punis comme des malfaiteurs ; punis, ils se réjouissent, comme si on les gratifiait de la vie. Les Juifs leur font la guerre, comme à des gentils ; ils sont persécutés par les Grecs, et ceux qui les haïssent ne sauraient dire pourquoi (3) ». Un peu plus bas, par une formule expressive, il définit le rôle que cette race nouvelle est appelée à

(1) Je cite la traduction de RENAN (*l. c.*), en la modifiant seulement pour les mots en italiques, où je pense que notre auteur désigne à mots couverts l'Eucharistie.

(2) J'ai ici modifié la ponctuation de Renan, et adopté le texte de Gebhardt et Harnack qui marque mieux le parallélisme des  $\kappa\omega\lambda\alpha$ .

(3) Comparer, dans l'*Hermotime* de Lucien, la description de la cité idéale.

jouer : « Bref, ce qu'est l'âme dans le corps, les chrétiens le sont dans le monde. L'âme est répandue dans tous les membres du corps, et les chrétiens sont répandus dans toutes les villes du monde. L'âme habite dans le corps, et pourtant elle n'est pas du corps ; de même les chrétiens habitent dans le monde, sans être du monde. L'âme invisible est retenue prisonnière dans le corps visible. De même la présence des chrétiens dans le monde est de notoriété publique ; mais leur culte est invisible. La chair hait l'âme, et lui fait la guerre, sans que celle-ci ait d'autres torts envers elle que de l'empêcher de jouir ; le monde hait aussi les chrétiens, sans que les chrétiens aient d'autre tort que de faire de l'opposition au plaisir. L'âme aime la chair qui la hait elle-même ; les chrétiens aiment ceux qui les détestent. L'âme est emprisonnée dans le corps ; et pourtant elle est le lien qui conserve le corps (1) ; de même les chrétiens sont détenus dans la prison du monde, et ce sont eux qui maintiennent le monde. L'âme immortelle habite une demeure mortelle ; de même les chrétiens sont provisoirement domiciliés, dans des habitations corruptibles, attendant l'incorruptibilité du ciel. L'âme est améliorée par les souffrances de la faim, de la soif ; les chrétiens, suppliciés chaque jour, se multiplient de plus en plus. Dieu leur a assigné un poste qu'il ne leur est pas permis de désertir (2) ».

Reste à expliquer pourquoi la religion chrétienne est si récente ? Pourquoi Dieu a-t-il si longtemps abandonné l'humanité à elle-même ? L'auteur a résolu le problème tout autrement que Justin (3). L'humanité est profondément viciée : Dieu ne lui doit rien, que le châtement. Il nous sauve par bonté pure ; la rédemption est l'œuvre de la grâce. Ce sentiment profond du néant de la nature humaine, de la toute puissance divine, de l'efficacité et

(1) Formule manifestement stoïcienne.

(2) Ch. VI (traduction de Renan).

(3) Cf. particulièrement les ch. VIII-X.



de la nécessité de la Grâce, mettent la *Lettre à Diognète* tout à fait à part, entre les écrits que nous avons étudiés. On ne risque pas de dire de cet Apologiste qu'il est plus philosophe que chrétien.

Quoique l'auteur, pour les raisons que nous avons dites, soit bref dans l'exposé de la théologie, il faut noter avec soin ce que nous apprennent les chapitres VII à IX. Le Fils de Dieu n'est pas un ange, un simple lieutenant de Dieu ; il est fils unique (monogène) ; Verbe, et, en cette qualité Créateur ; révélateur aussi, et futur juge. Il est surtout le Sauveur, qui a été donné en rançon pour les péchés du monde, qui les efface et nous justifie. Les idées de saint Paul tiennent évidemment plus de place dans cette théologie que dans celle de Justin ; mais elle ne présente — quoi qu'on en ait dit parfois — aucun caractère qui doive nous incliner à lui attribuer une date plus basse que celle à laquelle nous nous sommes arrêtés.

Ainsi la *Lettre à Diognète* n'est pas seulement remarquable par sa valeur littéraire ; postérieure probablement d'assez peu à Justin, elle révèle des tendances sensiblement différentes des siennes, et se distingue même assez nettement de toutes les autres *Apologies*. Le Diognète auquel elle est adressée serait-il le même que celui auquel Marc-Aurèle a consacré le § 6 du premier livre des *Pensées* ? Entre toutes les raisons que l'empereur exprime de sa reconnaissance envers lui, on remarque la seconde, qui est de lui avoir inspiré « l'incrédulité pour ce que racontent les faiseurs de prodiges et les charlatans sur les incantations et les moyens de se préserver des démons et autres sornettes » (1). Un tel homme devait être assez prévenu contre les chrétiens, qu'il ne connaissait que par ouï-dire. On peut noter que de son côté l'auteur de notre *Lettre*, malgré son dédain pour la philosophie, connaît bien le stoïcisme, et lui emprunte plus d'une formule, ce qui conviendrait particulièrement s'il s'adressait à

(1) Traduction Trannoy.

un stoïcien. Toutefois les questions qu'il dit lui avoir été posées par Diognète ne portent ni sur la démonologie ni sur les miracles. Une simple identité de nom — d'un nom qui n'est pas particulièrement rare — ne nous autorise donc pas suffisamment à conjecturer que le Diognète à qui l'Épître est dédiée et l'ancien maître de Marc-Aurèle n'étaient qu'un seul et même personnage.

*Le Traité sur la Monarchie.* — On peut rattacher aux *Apologies* un autre petit écrit qui a été mis aussi sous le nom de Justin (1) ; il est intitulé : *Sur la Monarchie*, c'est-à-dire sur le monothéisme. Eusèbe, dans la liste des ouvrages attribués à Justin qu'il avait en main, en cite un qui a le même titre ; il ne semble pas qu'il fût le même que celui dont il est ici question ; car selon Eusèbe, l'auteur s'y appuyait à la fois sur l'Écriture et sur les livres des Grecs, et, dans notre petit traité, qui ne semble pas mutilé, ces derniers sont seuls appelés en témoignage. L'ouvrage n'est qu'un recueil de citations, généralement apocryphes. L'introduction, et la conclusion, qui seules peuvent nous apprendre quelque chose sur le style de l'auteur, donnent l'impression que nous ne sommes nullement en présence de Justin, qui, de plus, dans ses ouvrages authentiques, ne fait pas appel à cet ordre de témoignages. Le seul intérêt de cet ouvrage médiocre est de nous révéler avec quelle audace a été menée la fabrication de textes apocryphes. Il n'y a aucune vraisemblance que le coupable soit, en l'occurrence, l'auteur anonyme du *De Monarchia*, comme l'a pensé Elter. Ces falsifications remontent sans doute beaucoup plus haut, jusqu'au III<sup>e</sup> siècle avant J.-C. ; elles portent la marque

(1) Le traité était dans le manuscrit de Strasbourg, et est encore dans le *Parisinus* 450. — Cf. HARNACK, *Geschichte*, II, 1, p. 512 ; RAUSCHEN, *Grundriss der Patrologie*, p. 38 et, sur les citations apocryphes que contient le traité, SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes* III<sup>4</sup>, p. 595, W. CHRIST, *Philologische Studien zu Clemens Alexandrinus*. (*Abhandlungen* de l'Académie de Munich, 1900). — ELTER, *de gnomologiorum græcorum historia atque origine*, pars 6, Bonn, 1894.

du judaïsme alexandrin et tout peut être imputable au pseudo-Hécatee d'Abdère (1).

*L'Apologie syriaque attribuée à Méliton.* — Deux derniers écrits, bien que nous ne puissions les passer sous silence, ne sauraient nous retenir bien longtemps. Le premier est une *Apologie* conservée en syriaque, sous le nom de Méliton (2). Tout est obscur quant à sa date et à sa provenance. Elle est adressée à un Antonin ; le titre, dans le manuscrit, est « Discours de Méliton le philosophe, qui fut tenu devant Antonin César ; il parla à César pour lui faire connaître Dieu, et lui montra la voie de la vérité ; il commença à parler en cette façon ». Antonin le Pieux, Marc-Aurèle, et même Caracalla (211-217) ou Élagabale (218-222) se sont appelés *Antonin*, et même encore d'autres empereurs du II<sup>e</sup> ou du III<sup>e</sup> siècle. Aucun indice ne désigne l'un d'entre eux plutôt que les autres. La prédominance des éléments orientaux dans le chapitre V, où l'auteur dirige sa polémique contre les cultes et les rites, suggère que nous devons voir en lui un Oriental ; mais cela ne décide pas du coup si l'ouvrage a été primitivement écrit en syriaque ou en grec. Une phrase relative à Dieu semble impliquer un jeu de mots sur θεός et θεεύ, ce qui inclinerait à croire à un original grec. D'autre part les Syriologues semblent dire que l'aisance du style indique plutôt un original syriaque qu'une traduction. Par les thèmes qu'elle traite, cette *Apologie* n'ajoute rien à ce que nous connaissons déjà, si l'on excepte les allusions qu'elle fait aux religions orientales. L'essentiel pour nous est qu'elle ne saurait être identifiée avec

(1) Sur le pseudo-Hécatee, cf. seulement SCHURER, *Geschichte des jüdischen Volks in Zeitalter J. Chr.*, III<sup>e</sup>, 433, 461.

(2) Publiée par CURETON, dans le *Spicilegium Syriacum*, d'après un manuscrit du VI<sup>e</sup> ou du VII<sup>e</sup> siècle. Cf. RUBENS-DUVAL, p. 167-169, — BAUMSTACK, p. 27. — HARNACK, *Geschichte*, II, 1, 352. — RENAN, *Marc-Aurèle*, p. 273, et *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, XXIII, 319. — SEEBERG, dans les *Forschungen* de ZAHN, V, p. 237. — ULBRICH, dans les *Kirchengeschichtliche Abhandlungen* de SDRLEK, IV, p. 78. — EWALD, *Götting. gelehrte Anzeigen*, 1856, p. 658.

L'*Apologie* perdue de Méliton, puisque, tout en paraissant n'avoir subi aucune mutilation, elle ne contient pas les fragments cités par Eusèbe, et dont l'un au moins est caractéristique; il n'y a non plus aucune raison sérieuse d'y retrouver un autre écrit de Méliton, le *περὶ ἀληθείας*, quoique cette idée, émise par Ewald, ait séduit Renan; pas plus que d'y reconnaître, avec Seeberg, une traduction de l'*apologie* perdue de Miltiade, ou, avec Ulbrich, d'y voir un original syriaque dû à Bardesane. L'Antonin à qui elle est dédiée ne pouvant être sûrement identifié, il n'est pas plus aisé de dire si elle est du *ii<sup>e</sup>* ou du *iii<sup>e</sup>* siècle; elle donne cependant plutôt l'impression d'être relativement ancienne.

*Le Persiflage d'Hermias.* — Enfin, nous possédons, sous le nom d'un certain Hermias, quelques pages intitulées : *Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων*, ce qui équivaut à peu près à : *Persiflage des philosophes païens* (1). On les désigne souvent sous le titre latin d'*Irrisio*. Pas plus que la *Lettre à Diognète*, personne, dans l'antiquité chrétienne, n'a cité ce petit écrit. On a essayé d'identifier l'auteur à divers *Hermogènes*, Hermias pouvant être une abréviation de ce nom; mais on n'a aucune bonne raison à donner à l'appui d'aucune de ces conjectures. La critique hésite pour la date entre le *ii<sup>e</sup>* et le *iv<sup>e</sup>*, même le *v<sup>e</sup>* ou le *vi<sup>e</sup>* siècles. Les analogies avec les *Apologies* du *ii<sup>e</sup>* sont manifestes; ce petit livre ne contient que des exemples, mis bout à bout, des contradictions où sont tombés les principaux chefs d'école; c'est un thème familier à Tatien ou à Théophile (2). Cette revue sarcastique est menée

(1) Conservé seulement dans des manuscrits très récents; seul le mn. de Patmos 202 peut être antérieur au *xv<sup>e</sup>* siècle. Les éditions sont les éditions générales des *Apologistes*; il faut y ajouter une édition particulière, celle de W. F. Menzel, Leyde 1840, et les *Doxographi* de Diels, Berlin, 1879, où Diels l'a fait entrer, en reproduisant d'ailleurs le texte d'OTTO. — DI PAULI, *Die Irrisio des Hermias*, dans *Forschungen zur christlichen Literatur -und Dogmengeschichte*, VII, 2, Paderborn, 1917. — Le même, *Theolog. Quartalschrift*, XC, p. 523.

(2) Il y a aussi des ressemblances de détail avec la *Cohortatio*,

grand train, avec une verve réelle, mais sans finesse, qui se plaît aux simplifications audacieuses et à la caricature. C'est à peu près le procédé de Lucien, mais outré, devenu tapageur, dénué de tout atticisme, tel que peut le mettre en œuvre un sophiste. Après avoir cité une maxime d'Empédocle, Hermias continue : « Bravo, Empédocle ! Je te suis. — Mais voici que Protagoras m'entraîne, en me disant : L'homme est la mesure de toutes choses..... Ailleurs encore Thalès me fait signe. » Je cite seulement ce qui suffit à indiquer le ton ; c'est celui de ce rhéteur, cité par Lucien dans la *Vie de Démonax* (ch. xiv), qui s'écriait : « Si Aristote m'appelle, je le suivrai au Lyoée ; si Platon m'appelle, j'irai à l'Académie ; que Zénon m'appelle, je passerai mon temps au Portique... » — « Pythagore te dit de te taire : écoute-le », interrompt, nous dit Lucien, le cynique Démonax.

Bien que l'on ait encore longtemps écrit dans ce style après l'époque des Antonins, bien que longtemps aussi on ait copié les *doxographes*, toutes ces observations concordantes inclinent plutôt à placer Hermias au II<sup>e</sup> siècle ou dans le début du III<sup>e</sup>. L'absence de toute allusion au néo-platonisme n'incite guère à le faire descendre jusqu'à la fin du III<sup>e</sup>, ou au IV<sup>e</sup>, ou même, comme quelques-uns l'ont voulu, au temps de l'école de Gaza. Quoiqu'il reste préférable de ne pas avancer d'affirmation sans réserve, les plus grandes vraisemblances sont peut-être pour une époque assez ancienne. Hermias appartient, de toute façon, à l'école des apologistes les plus fanatiques. les plus hostiles à la philosophie et à la raison, contre lesquelles il n'emploie d'ailleurs que des armes médiocres et depuis longtemps émoussées.

---



## CONCLUSION

Le rôle des Apologistes, dans le développement du christianisme au II<sup>e</sup> siècle, n'a pas toujours été jugé par la critique la plus récente avec un équitable sentiment des conditions historiques dans lesquelles il s'est exercé. Rappelons ces conditions avant d'apprécier ce rôle.

L'Église au II<sup>e</sup> siècle, quoique mal connue des païens, n'est plus ignorée d'eux. Les plus hauts magistrats la rencontrent devant eux, et les empereurs sont obligés d'établir les principes d'une législation qui la vise. Pline consulte Trajan, qui lui répond par son fameux rescrit. Les historiens sont obligés de parler d'elle, tout en n'ayant sur elle que des informations bien vagues, comme le prouvent les réflexions de Tacite sur la persécution de Néron (1), et probablement le récit de Suétone au sujet de ce Chrestos (2) qui, selon lui, mettait le désordre dans la communauté juive de Rome, sous le règne de Claude. Les philosophes, bien qu'avec le même dédain, se voient aussi forcés de constater son existence : le cynique Crescens, dans sa propagande populaire, se heurte à la propagande chrétienne de Justin ; Épictète (3) et Marc-Aurèle (4), sans paraître aucunement renseignés sur la doctrine, ont noté l'obstination des martyrs, et cette attitude a posé à leur esprit un problème qu'ils ont résolu trop légère-

(1) *Annales*, XV, 44.

(2) *Vita Claudii*, 25 ; en tout cas, dans la *Vie de Néron*, 16, les chrétiens sont nommés et traités comme chez Tacite.

(3) *Entretiens*, IV, 7, 6.

(4) *Pensées*, XI, 3, 2.

ment. Celse, vers 178, fera une enquête approfondie, et rien ne peut mieux que le jugement d'un pareil adversaire nous révéler l'opposition foncière qui, malgré les efforts des Apologistes, subsistera entre le christianisme et la philosophie. Ainsi, de tous les côtés, dans son active propagande, l'Église, sortie définitivement du milieu juif pour se constituer et s'accroître au milieu des Gentils, doit surmonter des obstacles redoutables ; elle doit vaincre une résistance politique et intellectuelle. Elle est obligée de réclamer, vis-à-vis de l'autorité, son droit de vivre, en prouvant son innocence ; de protester, auprès du public lettré, que sa doctrine est digne d'examen, en montrant ses titres. Cette double tâche a été entreprise par les *Apologistes* ; ils se sont recrutés d'abord à peu près exclusivement parmi des païens convertis, et on peut dire qu'en exposant leur foi aux autres, ils obéissaient aussi au besoin de tirer plus au clair leurs propres raisons de croire. Ils étaient, non pas tous, mais pour la plupart, des laïques, ayant reçu une certaine culture profane, et plus libres que les évêques de courir, en enfants perdus de leur parti, les risques où peut entraîner une polémique. Il ne faut pas oublier, pour les juger justement, ces conditions et ces origines. Mais retenons surtout que, soit qu'ils protestent contre l'injustice de la législation, soit qu'ils exposent le dogme et la morale, ils remplissent une tâche nécessaire ; ils font ce que la situation de l'Église, au milieu du <sup>ii</sup>e siècle, exigeait le plus instamment.

Comment ont-ils compris leur double mission, et l'ont-ils exécutée ? En ce qui concerne la revendication de la tolérance légale, les Apologistes grecs n'ont pas apporté dans leur argumentation toute la précision juridique de l'esprit latin, telle qu'elle caractérise par exemple Tertullien. Mais ils ont posé très clairement la question, au point de vue du bon sens. Les historiens ont beaucoup discuté et discutent encore sur la procédure suivie par l'autorité romaine dans les procès contre les chrétiens.

Quel que fût le principe dont elle dérivait, s'il y a manifestement une simplification à dire avec les Apologistes : c'est le *nom* de chrétien seul qu'on punit, cette simplification ne fausse pas l'essentiel de la vérité. Les chrétiens avaient conscience, non seulement de n'avoir à se reprocher aucun crime de droit commun, mais de donner l'exemple d'une moralité plus pure que celle que pratiquait la majorité des païens. Ils étaient tout disposés à se montrer des sujets loyaux de l'empire ; les fureurs apocalyptiques, au milieu du II<sup>e</sup> siècle, ne risquaient plus de séduire beaucoup d'entre eux, et n'auraient séduit personne si l'empire s'était montré tolérant. On comprend donc, sans trop de peine, que déjà Méliton ait rêvé d'une collaboration pacifique entre l'Église et l'Empire.

On ne comprend malheureusement pas moins aisément qu'au lieu de collaborer, l'Église et l'État se soient vus engagés en un conflit atroce, et que ce conflit, malgré les protestations des Apologistes, ne se soit pas apaisé. L'état antique était étroitement lié à la religion ; c'est en refusant de rendre un culte aux dieux nationaux, en refusant leur hommage à *Rome et Auguste*, que les chrétiens se sont mis hors la loi. Sur ce point, le malentendu était complet et terrible. Les chrétiens ne pouvaient faire aucune concession, et il semblait aux païens, incapables de sentir les raisons profondes de leur résistance, que ce refus d'une transaction à laquelle eux-mêmes n'attachaient, moralement, aucune importance, ne pût provenir que d'un aveuglement inexplicable ; de là les jugements si étroits d'hommes cependant supérieurs et par le cœur et par l'esprit, comme Épictète et Marc-Aurèle.

Les Apologistes étaient ainsi conduits à la seconde partie de leur tâche ; pour justifier leur refus d'honorer les Dieux, il leur fallait prouver la fausseté de ces dieux ; il leur fallait démontrer que les chrétiens étaient seuls détenteurs de la vérité religieuse. C'est ce qu'ils ont fait, en menant de front, comme nous l'avons vu, la polé-

mique et l'exposé de la doctrine. Dans la polémique, ils n'ont pas fait preuve et ne pouvaient guère faire preuve d'originalité ; ils ont recueilli à pleines mains, dans la littérature païenne, les arguments que la philosophie avait mille fois déjà employés contre la superstition, et ils ont, pour prêcher le monothéisme, suivi la voie où les avaient précédés les Juifs alexandrins. Dans l'exposé de la doctrine, ils n'ont pas toujours voulu tout dire ; ils ont naturellement mis au premier plan les idées par lesquelles ils pouvaient le plus facilement entrer en contact avec leurs adversaires. Il ne faut pas les prendre, sans aucune réserve, pour témoins irréfragables de la croyance commune de leur temps. Mais, par eux, la réflexion a commencé à s'éveiller sur les formules du dogme. Tout ce que ces formules, en apparence si simples, recélaient de problèmes complexes, a été peu à peu aperçu et a commencé à se débrouiller. Au risque de certaines témérités, dont ils n'ont pas toujours vu les conséquences, les meilleurs d'entre eux ont été les agents efficaces de la formation d'une théologie.

Quelle impression ont pu produire leurs écrits sur ceux à qui ils étaient adressés ? Justin et d'autres que lui se sont adressés aux empereurs ; ils ont espéré qu'ils seraient lus par eux, et que leurs requêtes seraient écoutées. L'ont-ils été, du moins, avec attention ? C'est peu probable ; il est sûr, en tout cas, qu'ils n'ont pas été compris. Mais une partie du public au moins les a lus, et, ce qui le prouve, c'est que, dès le dernier quart du second siècle, avec Celse, commence une polémique païenne contre le christianisme. Il n'est pas sûr que leur propre polémique n'ait pas produit sur ce public, le plus ordinairement, un effet tout opposé à celui qu'ils en souhaitaient. On peut voir deux raisons principales de la répugnance avec laquelle elle a été sans doute accueillie. En premier lieu, la franchise même et la vigueur des attaques qu'ils ont dirigées contre le polythéisme étaient bien faites pour irriter ceux mêmes qui ne pensaient aux dieux de la fable

qu'avec un sourire ; la plupart ont dû sortir de la lecture d'une *apologie* avec la conviction renforcée que les chrétiens étaient bien tels qu'on les représentait : des ennemis farouches de toutes les idées sur lesquelles la civilisation antique était fondée. Il est vrai que, si Tatien prêtait par trop le flanc à un tel reproche, Justin faisait appel à la philosophie et se plaisait à montrer toutes les concordances que, grâce au *Verbe Séminal*, celle-ci offrait, partiellement au moins, avec la foi. Mais la philosophie elle-même avait cherché d'autres rapprochements avec les rites nationaux et avec le polythéisme ; elle avait réussi à en établir qui paraissaient acceptables aux esprits cultivés, et il était beaucoup plus facile à un païen que les croyances populaires ne pouvaient satisfaire d'acquiescer paisiblement à l'interprétation ingénieuse qu'un platonicien ou un stoïcien savait en donner, que de subir la condamnation outrageante qu'un chrétien prononçait contre elles. Depuis longtemps, entre la philosophie et la religion populaire, un concordat avait été passé. Le christianisme était en plein état de guerre contre la philosophie et la religion.

En second lieu, quand ils exposaient leur doctrine, les apologistes, tout en se préoccupant de prévoir les difficultés que leur propagande pouvait rencontrer, n'en ont pas toujours mesuré la gravité, dans l'enthousiasme qui les possédait. Ce n'est que peu à peu qu'ils ont compris, par exemple, avec quelle prudence il fallait procéder pour que l'argument tiré de la réalisation des prophéties pût être de quelque portée sur l'esprit de leurs adversaires. C'est progressivement aussi qu'ils se sont rendu compte que les analogies qu'ils prétendaient montrer entre le christianisme et les opinions des philosophes ne devaient point s'exposer trop crûment à paraître hasardeuses ou même arbitraires ; qu'ils ont mieux vérifié, plus exactement cité, expliqué avec plus de scrupule les textes qu'ils n'étaient que trop portés à alléguer à la légère et à interpréter dans le sens qui leur convenait.



Ces deux raisons — d'autres peut-être encore, qui seraient moins essentielles — ne nous permettent pas de nous étonner que les écrits des Apologistes n'aient eu aucun effet sur les autorités et aient peut-être encore plus rebuté qu'apaisé l'opinion publique. Pour rendre justice à Justin ou à Athénagore — je choisis avec intention les deux qu'il faut mettre à part — il faut moins regarder aux résultats immédiats qu'aux conséquences lointaines. L'intervention des Apologistes a eu, pour un avenir qui n'est point encore clos, l'effet le plus heureux et le plus fécond. Il y avait certes entre la philosophie et la religion chrétienne une opposition de principe, qu'on ne pouvait faire disparaître, qui a toujours duré, quoique atténuée, et qui un jour s'est réveillée plus âpre encore qu'à l'origine. La philosophie est libre recherche, et le christianisme révélation. Mais au <sup>ii</sup><sup>e</sup> siècle, la philosophie, platonisme ou stoïcisme, tendait en quelque mesure vers la religion. Il était désirable que la religion supérieure, qui allait triompher de toutes les autres, se rapprochât de la philosophie. Ce rapprochement n'était pas seulement désirable ; il était inévitable, depuis que le christianisme, déraciné de Judée, s'était implanté dans le monde gréco-latin. La révolution la plus radicale transforme plus qu'elle ne détruit. Le christianisme ne devait pas et ne pouvait pas anéantir la civilisation antique ; il était bon et il était dans la nature des choses qu'il conservât de la philosophie tout ce qui, comme le reconnaîtra un homme d'un esprit bien absolu, Tertullien, était d'accord avec l'âme *naturellement chrétienne*.

En appréciant la valeur propre des Apologistes, dégagée de ses conséquences, on a pu leur reprocher ce qu'il y a de superficiel dans leur savoir ou d'imparfait dans leur dialectique. Il ne faut point cependant les trop rabaisser, par comparaison avec leurs contemporains païens. Lucien est un écrivain de premier ordre ; mais son esprit est superficiel, et, si sa lecture est étendue, sa science, au sens propre du mot, est courte. Plutarque est le moraliste

le plus délicat et le plus nuancé ; mais sa méthode n'a pas beaucoup plus de rigueur que celle d'un Athénagore. Épictète a tiré du stoïcisme un héroïsme d'un accent nouveau, parfois vraiment religieux ; mais il n'a que dédain pour la recherche scientifique. L'âme pure et noble de Marc-Aurèle eût été moins triste sans doute, dans l'aridité de sa solitude, si elle avait écouté cet appel du sentiment et de l'action qu'entendaient si joyeusement les chrétiens, ou si elle avait mieux compris ce qu'il y a d'élévation dans l'usage que l'intelligenec fait d'elle-même, quand elle s'efforce de pénétrer les secrets de la nature physique, et, quand, au delà de cette nature même, elle tente de parvenir jusqu'aux premiers principes. Les défauts les plus incontestables de la culture des Apologistes sont souvent ceux de la culture de leur temps.

On leur a adressé un second reproche ; on a dit qu'en rapprochant la religion de la philosophie, ils avaient dénaturé la religion. Engelhardt a vu dans Justin un philosophe, à peine frotté de christianisme. Mais d'abord, en s'adressant aux païens, les Apologistes ont exposé certains aspects de la foi plutôt que d'autres, dans l'intérêt de leur propagande ; nous avons vu qu'on peut parfois regretter même qu'ils n'aient pas pris plus de soin de ménager les préjugés des païens. Il ne faut donc pas tirer de leur silence sur certains articles du symbole, ou de la manière rapide dont ils les présentent, la conclusion qu'ils n'en comprenaient pas la signification profonde. Tatien n'a pas prononcé le nom de Jésus-Christ une seule fois dans son *Discours*, et Tatien est l'auteur du *Diatessaron* ; c'est-à-dire qu'il a vécu toute sa vie dans la lecture des Évangiles. Ensuite, on simplifie beaucoup trop l'histoire du christianisme primitif en refusant le nom de chrétien à tout ce qui ne porte pas expressément la marque des doctrines de saint Paul. Le Jésus des Évangiles est avant tout le Rédempteur, qui nous a sauvés par sa passion librement acceptée ; mais il est aussi l'envoyé divin qui a prouvé sa mission par ses

miracles et son triomphe sur les démons ; il est également le maître qui a prêché une doctrine religieuse d'une simplicité admirable et la plus belle morale qui eût été encore entendue. Si plusieurs entre les Apologistes ont laissé quelque peu dans l'ombre l'œuvre rédemptrice, c'est surtout parce qu'ils ont voulu d'abord présenter aux Gentils d'autres idées plus accessibles. Ils ont, par contre, beaucoup trop même à notre gré, tiré parti du miracle et de la démonologie ; c'est que sur cet article ils étaient en principe parfaitement d'accord avec tous leurs contemporains ; nul ne contestait la réalité du miracle, ni l'existence des démons ; on ne discutait, sauf quelques épicuriens, que sur la nature des uns et l'origine de l'autre. Enfin, s'ils ont insisté avec prédilection sur l'enseignement de Jésus, et s'ils en ont montré la concordance avec la philosophie, ils ont toujours pris grand soin de ne reconnaître à la philosophie que la connaissance de vérités partielles, et qui demeuraient sans fondement solide ; le christianisme est resté pour eux, sans conteste, la vérité complète, unique, et connue seulement par la révélation.

Sur tous ces points, la critique moderne peut penser ce qu'elle voudra de la valeur des thèses qu'ils ont soutenues ; il est étrange que, du point de vue *chrétien*, on ait parfois si complètement méconnu leur sentiment véritable. C'est un jugement bien sommaire, et tout à fait injuste, que celui qui leur refuse d'avoir compris l'essence du christianisme, pour en reconnaître l'intelligence à ces rêveurs du gnosticisme que nous allons maintenant étudier.

---

## LIVRE III

### LA POLÉMIQUE CONTRE LES HÉRÉSIES

---

#### CHAPITRE PREMIER

##### LES HÉRÉSIES. — LE GNOTICISME

*Bibliographie.* — Les sources anciennes sont : IRÉNÉE, *Adversus hæreses* — HIPPOLYTE, *Philosophoumena*. — ÉPIPHANE, *Panarion*. — FILASTRE, *Liber de hæresibus*. — Travaux modernes : LIPSIVS, *Zur Quellenkritik des Epiphanius*, Vienne, 1865 ; *Die Quellen der ältesten Ketzer Geschichte neu untersucht*, Leipzig, 1879. — HARNACK, *Zur Quellenkritik der Geschichte der Gnosticismus*, Leipzig, 1873. — *Geschichte*, etc., I, p. 143 et suiv. ; II, 1, p. 289 et suiv., II, 2, p. 128 et suiv. — HILGENFELD, *Ketzer Geschichte des Urchristentums*, Leipzig, 1884. — W. ANZ, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus (Texte und Untersuchungen)*, XV, 4, Leipzig, 1897). — W. BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis*, Gottingen, 1917 ; articles *Gnosis* et *Gnostiker* dans la *Realencyclopædie* de PAULY-WISSOWA, t. VII. — E. de FAYE, *Introduction à l'étude du gnosticisme*, Paris, 1903. — *Gnostiques et Gnosticisme*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1925. — STEFFES, *Das Wesen des Gnostizismus*, Paderborn, 1922. — HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, tome I. — LEISEGANG, *Die Gnosis*, Leipzig, 1924.

Déjà, dans le *Nouveau Testament*, il est facile de s'apercevoir que le christianisme primitif n'eut pas seulement à lutter pour se libérer du judaïsme, et, tout en persistant à y rattacher son origine, se constituer à côté de lui comme une religion nouvelle qui le couronnait et le remplaçait ; il eut à combattre aussi contre les tendances de ceux qui,

en l'associant à certaines croyances répandues soit dans certains milieux judaïsants, soit dans le milieu hellénistique, risquaient de le dénaturer, contre ceux que l'on appela bientôt, d'un terme dérivé du mot αἵρεσις (*choix* d'une opinion, secte), les hérétiques. Certaines *Épîtres* de Paul, en particulier l'Épître aux *Colossiens*, d'autres qui lui sont attribuées mais dont l'authenticité est fort douteuse, comme les *Épîtres pastorales*, certaines parties de l'*Apocalypse* enfin, nous révèlent déjà des *hérésies*, dont il est très difficile de déterminer exactement la nature.

*Le Gnosticisme.* — Au second siècle, ces tendances ont pris une extension et une force beaucoup plus grandes. L'époque des Antonins est celle pendant laquelle l'Église, l'Église *catholique*, s'est vue menacée par un foisonnement d'hérésies, qui, dans leur extrême diversité, ont cependant entre elles quelques points communs. On désigne ce mouvement d'idées par le nom de *Gnosticisme*, terme ambigu, parce que toutes les écoles que nous englobons sous cette détermination ne se sont pas qualifiées elles-mêmes expressément de *gnostiques* ; parce que le sens du terme *gnose* a besoin d'être défini ; parce que nous ignorons presque tout des influences que les docteurs gnostiques ont pu subir et des sources premières où ils ont puisé leurs idées. Cependant l'expression, outre qu'elle est traditionnelle, se justifie parce que toutes ces sectes, ont au fond, ainsi que nous l'avons dit, en un sens très général au moins, des rapports réels, sont issues de besoins assez analogues, et suivent une direction parallèle.

Le verbe grec γινώσκειν signifie *connaître* ; le substantif γνῶσις, *connaissance*. La nuance n'est pas la même que celles des mots : *savoir*, *science* ; elle implique une opération intellectuelle plus *concrète* ; *connaître* ainsi Dieu, c'est le *voir*, le *posséder* ; ce n'est pas parvenir à lui péniblement par la voie de la dialectique philosophique, ni en avoir seulement cette certitude toute subjective que donne la *foi*. Il s'agit donc, en principe, quand



on parle de *gnose*, d'une *connaissance* que nous pouvons appeler *mystique* (1). Mais, par rapport à la philosophie d'une part, à la foi de l'autre, cette notion originelle se complique. Les docteurs gnostiques ont pris à la philosophie, au platonisme surtout, certains éléments, si bien que les Pères de l'Église, en particulier Hippolyte dans ses *Philosophoumena*, ont prétendu ramener chacun de leurs systèmes à telle ou telle école philosophique. Comme ils n'avaient en aucune façon pour objet la recherche scientifique, ils ont complètement dénaturé ces éléments, en les associant à d'autres, qu'il est très difficile d'isoler et de définir nettement; les uns sont chrétiens, les autres, s'ils ne sont probablement pas le plus souvent empruntés directement aux religions orientales, dérivent de cet amalgame d'idées et de croyances, mi-partie helléniques, mi-partie orientales, qui s'était opéré dans tous les pays hellénisés depuis les conquêtes d'Alexandre. A la dialectique philosophique ils ont substitué une étrange mythologie tantôt abstraite, tantôt sentimentale. Ils ont eu recours à l'astrologie et à la magie. On devine, plutôt qu'on ne peut les établir clairement, certains contacts entre leurs doctrines et les cultes d'Égypte, de Syrie, de Babylonie même ou de Perse. Lors donc que, reprenant, tout en la combattant, la méthode des Pères de l'Église, on définit, avec Harnack, le gnosticisme : *l'hellénisation, poussée à son plus haut point, du christianisme* (2), la formule est extrêmement périlleuse, et ne saurait être acceptée sans qu'on l'entoure de réserves et qu'on l'éclaircisse par des explications indispensables; il faut avant tout se garder d'entendre, quand on parle de cette *hellénisation*, une

(1) Je ne crois pas qu'aucun texte éclaircisse mieux le sens véritable du mot *gnose* que ces lignes d'Origène dans son *commentaire de saint Jean* (Livre XIV, iv, 17) : « Examine si l'Écriture n'entend pas par connaître (γινώσκειν) quelque chose, *se mêler et s'unir à elle*; avant cette union et cette participation, eût-on de cette chose une science raisonnée, on ne la connaît pas ».

(2) *Akute Hellenisierung des Christentums*.

influence de l'hellénisme classique, auquel le gnosticisme est bien plus radicalement opposé encore que le christianisme orthodoxe ; il faut entendre l'hellénisme de cette période, postérieure à Alexandre, que l'on a coutume d'appeler aujourd'hui *hellénistique*, c'est-à-dire quelque chose qui est souvent tout ce qu'il y a de plus contraire à l'hellénisme véritable.

Certaines questions ont particulièrement préoccupé les Gnostiques. Au premier rang, est celle de l'origine du mal et de ses conséquences. Dans le problème de son origine, pour mettre hors de cause la responsabilité divine, ils ont distingué le Dieu suprême du Dieu qui a créé le monde imparfait où nous vivons. Ils ont aussi préféré placer le premier péché, la faute des âmes, dans un monde spirituel, antérieur au nôtre, d'où elles sont déchues dans notre monde matériel. Quant à ses conséquences, pour trouver le moyen de les guérir, ils ont conçu des modes de rédemption beaucoup plus compliqués que celui du christianisme orthodoxe. Ayant éloigné le Dieu Suprême du monde autant qu'ils l'ont pu, ils ont eu besoin d'intermédiaires pour rattacher l'un à l'autre, et, loin de chercher à satisfaire ce besoin avec la plus grande économie possible, ils ont déployé une puissance d'imagination singulière à multiplier les entités ; à en peupler ce *plérôme* qui est constitué par l'ensemble de toutes les énergies divines. Qu'il s'agisse de traverser pour en descendre des cieux où foisonnent les fantômes créés par leur fantaisie, ou bien, par un mouvement inverse, de s'y élever pour rentrer dans le sein de la divinité, le roman de la chute des âmes, et de leur ascension, quand elles sont rédimées, s'est surchargé d'épisodes ; ils ont dramatisé l'histoire de l'âme ; ils ont dramatisé celle de la nature et celle de la rédemption. A la méthode claire et pénétrante de la science grecque, à la forte simplicité de la croyance chrétienne, ils ont substitué des rêveries malades, inconsistantes et infécondes. Certes, nous ne devons pas les juger uniquement d'après le témoignage des Pères,

qui, pour les combattre, ont mis de préférence en relief les éléments les plus fâcheux de leurs doctrines ; nous devons essayer, autant qu'il est possible, de nous éclairer d'abord par une interprétation rigoureusement impartiale des fragments authentiques, malheureusement beaucoup trop rares et trop courts, qui nous sont parvenus de leurs œuvres ; nous devons faire entre eux les distinctions nécessaires, et reconnaître que deux ou trois, qui furent très supérieurs à tous les autres, ne sont pas encore indignes de quelque intérêt. Mais, à tout prendre, l'indulgence, la faveur même qu'une partie de la critique moderne a montrée au Gnosticisme, est, on peut l'affirmer, assez mal placée. C'est une illusion que de s'imaginer, en s'attachant trop exclusivement à l'extérieur des choses, à la place que tient dans leurs systèmes toute cette machinerie par laquelle s'opère la Rédemption, qu'ils furent profondément religieux et peut-être plus véritablement chrétiens que les Apologistes. Renan avait bien autrement raison, lui qu'impatientaient leurs inventions tantôt puériles, tantôt subtiles à l'excès, et qui disait que : « les Gnostiques faussaient le droit sens de tous les mots en se prétendant chrétiens » (1). En effet, si nouvelle que fût la prédication de Jésus, jamais Jésus n'a rompu complètement le lien avec le judaïsme ; le *Père céleste* qu'il nous a appris à invoquer et duquel il tenait sa mission, était le Jahweh de l'*Ancien Testament* et le créateur du monde. On se place délibérément hors du christianisme dès que l'on prétend distinguer entre le Dieu Suprême et le Créateur. Jésus appelait à lui tous les hommes de bonne volonté, quels qu'ils fussent, et les invitait à la pénitence, par laquelle ils s'ouvraient, sans autre condition que le mouvement sincère qui les y portait, l'accès au Royaume de Dieu. Les Gnostiques ont au contraire classé les hommes en catégories qui s'établissent par une différence de nature, nullement par une différence d'intention. Il y a

(1) *Marc-Aurèle*, p. 137.

chez eux des *pneumatiques*, dont l'origine divine garantit le salut, des *hyliques*, que la matière dont ils sont formés empêche de s'élever au-dessus de ce bas monde ; et enfin des *psychiques*, dont la nature et le sort sont intermédiaires entre la plus haute et la plus basse classe. En établissant ces frontières entre les trois classes, ils ne s'exilent pas moins définitivement du Royaume de Dieu. Quelques mots de Paul ou de Jean qu'ils exploitent ne sauraient prévaloir contre les clartés éblouissantes de la prédication évangélique, considérée en son ensemble.

Si l'on essaie de juger le Gnosticisme à un point de vue plus large, en le replaçant dans le mouvement général des idées, tant païennes que chrétiennes, on portera peut-être sur lui une condamnation un peu moins sévère, parce qu'on comprendra mieux d'où il est issu et en quelle mesure il a préparé certaines formes que la pensée philosophique a prises après lui. Il a trouvé ses germes dans le syncrétisme religieux de l'époque hellénistique, auquel le christianisme lui-même a dû, sinon son origine, du moins le milieu propice où il a pu se développer. Il a préludé en quelque mesure à la philosophie néoplatonicienne, dont l'objet est essentiellement, en parlant de l'unité, d'arriver à la multiplicité ; en établissant au sommet des choses le principe le plus abstrait et le plus vide, d'en déduire la vie matérielle et ses formes concrètes ; et, par un mouvement de retour, de ramener le concret à l'abstrait et le multiple à l'un. Mais c'est par la voie de la recherche dialectique que Plotin a constitué un système, qui, bien qu'il aboutisse à l'extase comme moyen de communication entre l'homme et le Divin, reste dans la grande lignée de la pensée hellénique. Plotin est un philosophe ; les Gnostiques sont des mythologues.

Que demandaient les esprits et les âmes au II<sup>e</sup> siècle ? Les religions populaires n'avaient plus de prise décisive sur quiconque avait reçu une culture tant soit peu profonde. L'élite ne continuait à les accepter que parce qu'elle les regardait comme le soutien de l'État, et qu'elle

s'ingéniait, en interprétant allégoriquement leurs mythes et leurs rites, à les concilier avec la philosophie. La philosophie, d'autre part, devenue moins spéculative et tournée de préférence à la pratique, s'efforçait d'effacer, ou tout au moins d'atténuer les différences qui séparaient les écoles les unes des autres, et soit de parti pris, soit en cédant à l'entraînement général, pratiquait de plus en plus l'éclectisme. Elle tendait à reconnaître une divinité suprême ; à lui attribuer un culte spirituel plutôt que matériel ; à purifier la morale, à l'unir plus étroitement à la religion. Le christianisme, sous sa forme orthodoxe, s'est trouvé satisfaire ces besoins des âmes, et cette concordance entre la doctrine qu'il apportait et leurs aspirations a assuré son succès.

Il ne l'a pas obtenu sans lutte ; car, par sa croyance en l'incarnation, par sa croyance à la résurrection, le christianisme heurtait violemment les habitudes d'esprit des Gentils. La vogue passagère du gnosticisme est venue de ce que ses doctrines sur la nature du Christ, sur la nature de l'âme, sur la manière dont s'accomplit la rédemption, ont paru pendant quelque temps plus conciliables avec l'esprit qui dominait, au <sup>ii</sup><sup>e</sup> siècle, dans les milieux païens, en matière de religion et de philosophie. Mais, quand on se place au point de vue de la critique moderne, il faut bien se garder de croire que ce succès momentané du gnosticisme signifie qu'il était d'une valeur supérieure, par rapport à ce que nous appelons nous-mêmes la science. Les Gnostiques ont obéi à l'imagination et au sentiment plus qu'à la réflexion et à la méthode. Celles de leur théories qui ont le plus d'attrait exercent je ne sais quelle fascination morbide, et celles qui sont innocentes sont le plus souvent puérilement compliquées. La sobre discipline du christianisme a eu l'inconvénient de contribuer à détourner les esprits de la recherche spéculative et désintéressée. Mais elle les a maintenus — malgré les abus que nous signalerons dans la théologie du <sup>iii</sup><sup>e</sup> ou du <sup>iv</sup><sup>e</sup> siècle — fermes et sains. Le gnosticisme les eût empoisonnés



d'un virus qui eût rendu plus lent, plus incertain, et peut-être impossible, le réveil de l'esprit scientifique dans les pays européens.

*Les principales écoles gnostiques.* — Les réflexions qui précèdent indiquent déjà suffisamment en quelle mesure une place doit être faite aux docteurs gnostiques dans une histoire de la littérature chrétienne. Il ne nous est pas possible d'étudier à fond leurs doctrines, ni de discuter toutes les questions, si délicates, que soulève, autant que l'interprétation, la critique préalable des documents dont nous disposons pour les définir. Nous ne pouvons donner, au sujet de la plupart d'entre eux, qui n'eurent qu'une vogue passagère, que des indications très sommaires ; nous insisterons davantage sur ceux qui ont eu une influence plus étendue et plus durable, et qui, par l'obligation où ils ont mis les docteurs chrétiens d'approfondir, pour les réfuter, les problèmes théologiques ou cosmologiques, contribuent à expliquer le développement de la littérature chrétienne elle-même.

*Les premiers hérétiques.* — Nous ne savons à peu près rien des plus anciens hérétiques. *Simon le Magicien* apparaît dans les *Actes* sous des traits qui sont déjà légendaires ; nous pourrions le mieux connaître peut-être si le traité de Justin contre les hérésies s'était conservé ; car son influence s'est exercée surtout dans ce pays de Samarie, d'où Justin lui-même était originaire ; cependant ce que Justin nous raconte sur lui dans l'*Apologie* fait craindre que nous n'y eussions trouvé, comme dans les *Actes*, des traditions déjà imparfaites. En tout cas, l'ouvrage qu'Ilippolyte connaissait sous son nom, avec le titre de : *Grande Révélation* (Ἀπόφασις μεγάλη) ne saurait, semble-t-il, lui être attribué, et représente l'enseignement de la secte simonienne à une époque postérieure. Il y avait des écrits sous le nom de Dosithée (Origène, *Comment. in Johan.* 13, 27 ; Photios, *Bibl. cod.* 230), mais qui n'étaient peut-être pas plus authentiques. Un troisième Samaritain, Ménandre, passe pour

avoir été l'élève de Simon et le maître de Basilide, mais nous ne savons rien de son activité littéraire. Il en est de même de Cérinthe, à qui les adversaires des écrits johanniques ont voulu attribuer tantôt l'*Apocalypse*, tantôt l'*Évangile* et les *Épîtres*. Ce que nous savons sur les livres apocryphes dont se servaient les Nicolaïtes est très postérieur au temps de l'*Apocalypse*, où l'on voit d'abord apparaître leur nom.

*Basilide et Isidore.* — Le premier docteur gnostique proprement dit est Basilide ; nous n'avons que des traditions incertaines sur ses relations avec Ménandre, dont Épiphane le fait disciple, et sur l'action qu'il aurait exercée en Perse, selon l'auteur des *Acta Archelai*. Ce qui paraît le plus sûr, c'est qu'il a fondé une école à Alexandrie (1), et qu'il a vécu sous les règnes d'Hadrien et d'Antonin (120-140 env.). Il avait composé un *Évangile* (Origène, *Hom. I. in Lucam*, 1) ; un commentaire de cet Évangile en 24 livres sous le titre d'*Exegetica* ; et des *Psaumes* ou *Odes* (Origène, *In Job*, xxi, 11).

La signification de sa doctrine semble différer assez grandement, selon qu'on accorde crédit au témoignage d'Irénée (*Adv. Hær.* I, 24), ou à celui d'Hippolyte (*Philosophoumena*, VII, 2, 20-27), ou, que, comme M. de Faye, on se fonde principalement sur les quelques fragments, bien peu nombreux, que nous possédons de ses propres œuvres. Il se peut qu'il n'ait pas été, dans la véritable force du terme, un *dualiste*, c'est-à-dire partisan, comme le furent plus tard les Manichéens, de la coexistence de deux principes opposés, l'un bon et l'autre mauvais. Mais il y a dans ce que nous apercevons de son système tout au moins des germes de dualisme ; sa théorie des passions considérées comme des *appendices*, dont l'origine reste assez obscure, les laisse apparaître. M. de Faye,

(1) La date est donnée par EUSÈBE (*Chronique*, année 2149) ; la patrie par Irénée (I, 24, 1) ; la connaissance précise que Clément d'Alexandrie semble avoir de lui confirme le témoignage d'Irénée.

qui lui est très favorable, reconnaît qu'il avait l'esprit mythique, et on ne saurait guère le contester, quand on rencontre la mention des 365 mondes qu'il avait imaginés. Le même critique reconnaît aussi qu'il faut lui attribuer une théorie *cosmique* de la rédemption, et retenir de la notice d'Hippolyte, quoiqu'il croie qu'elle vise surtout l'école basilidienne postérieure au maître, qu'il avait constitué toute une hiérarchie d'entités ou d'êtres suprasensibles (1). Il porte donc bien nettement la marque du gnosticisme, tel que nous l'avons défini. Sa morale — malgré certains témoignages suspects — paraît avoir été sévère, mais ses vues sur le martyre (2), de l'aveu de M. de Faye, étaient de nature à scandaliser assez légitimement les chrétiens de foi plus pure.

Il eut un fils, Isidore, qui continua son école, et paraît avoir développé sa doctrine de l'âme dans un ouvrage intitulé: *de l'âme surajoutée* (περὶ προσψυοῦς ψυχῆς (3)), partie inférieure de l'âme, que doit maîtriser la raison (λογιστικόν); Clément d'Alexandrie mentionne de lui deux autres ouvrages : un *commentaire* (Ἐξηγητικά) du prophète *Parchor*; et une *Morale* (Ἠθικά) (4).

*Valentin*. — Le plus remarquable des Gnostiques a été incontestablement Valentin. Né dans l'Égypte septentrionale (Épiphanes, *Hær.*, 31, 2), formé à Alexandrie, il recruta d'abord des disciples dans son pays natal; rêvant un plus haut destin, il partit pour Rome, où, selon Irénée (*Adv. Hær.*, III, 4, 3), il arriva sous le pontificat d'Hygin, et où il resta jusqu'à celui d'Anicet (136-165 env.). Tertullien

(1) DE FAYE, *Gnostiques et gnosticisme*, pp. 29; 31; 36; 38; 418.

(2) Pour défendre la justice de Dieu, il soutenait que les martyrs devaient expier des péchés, ou tout au moins, la tendance au péché innée à tout homme.

(3) CLÉMENT, *Strom.*, II, 20, 113.

(4) Livre apocryphe dont se servaient les Basilidiens; EUSÈBE (*H. E.*, IV, 77) cite un texte d'Agrippa Castor, où il est parlé d'un prophète Barkoph, auquel ils recouraient, et qu'on identifie ordinairement — à tort ou à raison — avec ce Parchor,

raconte que c'est là qu'il rompit définitivement avec l'Église, et il attribue cette rupture au dépit que Valentin aurait éprouvé de n'avoir pas été choisi comme évêque (*Adv. Valent.*, 4) ; il parle aussi de *plus d'une mesure, semel et iterum* (*De præscript. hæc.* 30), que l'Église romaine aurait prises pour l'exclure. Valentin aurait fini, selon une tradition rapportée par Clément (*Strom.*, VII, 106), par retourner en Orient, et s'établir dans l'île de Chypre. Nous trouvons mentionnées de lui des *Lettres* (*Lettre à Agathopous*, Clément, *ib.*, III, 59, 3) ; *Lettre* à un groupe d'inconnus, *πρός τινας*, *ib.*, II, 114, 3 ; des *homélies* (une *Homélie* *περὶ φίλων*, *ib.*, VI, 52, 3) : des *Psaumes*, dont Hippolyte (*Philosoph.* VI, 37) cite un court morceau ; peut-être un ouvrage intitulé : *Sur les trois natures* (*περὶ τριῶν φύσεων*) (1).

La difficulté, pour juger Valentin, est la même que pour juger Basilide ; il faut faire la critique préalable des sources, et y discerner ce qui vient du chef de l'école ou de ses disciples. M. de Faye — très exigeant, non sans raison d'ailleurs, à cet égard, et fort disposé à prendre le fatras des rêveries gnostiques pour une philosophie profonde — n'en déclare pas moins que les successeurs de Valentin (2) ne semblent pas avoir modifié très gravement les grandes lignes de son système, et qu'il faut faire remonter jusqu'à lui l'essentiel de ce système, tel que l'expose Hippolyte. Valentin prend pour principe un monde supérieur qu'il appelle le plérôme (*πλήρωμα*, somme, totalité, plénitude), et qui est composé de couples, appelés *éons* (*αἰῶνες*, *siècles*). Ces *éons* sont des abstractions personnifiées, au nombre de trente. On ne voit pas très clairement s'ils dérivent d'un premier principe ou si ce premier principe est lui-même un couple (3). Le trentième *éon*, par désir de connaître ce principe su-

(1) G. MERCATI, *Rendiconti del Istituto Lombardo*, série II, XXXI,

(2) p. 47.

(3) p. 99.

prême, trouble l'harmonie du plérôme, et des quatre passions qu'il éprouve : ignorance, douleur, terreur, désespoir, naissent les quatre éléments ; cet éon s'appelle Sophia (Sagesse) et son aventure a pour objet d'expliquer comment le monde inférieur a pu sortir du monde supérieur, comment a été produite la matière. Le monde et l'homme sont formés, à l'aide de ces éléments, par un Dieu inférieur, le Démiurge. L'humanité est divisée en trois classes ; pneumatiques, psychiques, hyliques (spirituels, animaux, matériels) ; la première privilégiée et assurée du salut, la troisième incapable de l'obtenir, la seconde intermédiaire.

Ce résumé très incomplet montre que Valentin était doué d'une imagination assez féconde. Les vues qui sont au fond de son système reparaitront en somme chez Plotin ; mais Plotin en a tiré, par une dialectique qui est dans la tradition de l'hellénisme classique, une véritable philosophie. Valentin est essentiellement un *platonicien*, disait Tertullien ; mais c'est un platonicien qui n'a guère gardé des procédés de Platon que le *mythe*, et il ne présente point ses *mythes*, ainsi que Platon, comme le symbole de vérités dont l'intelligence humaine ne saurait donner une expression directe ; il en fait des réalités religieuses, qui deviennent matière de croyance. C'est ce qu'il ne faut pas oublier. Ses conceptions ont parfois une apparence de grandeur ; ce n'est qu'une apparence, et ce plérôme que peuplent trente abstractions, qui ne sont que des fantômes, reste en réalité bien vide et bien insignifiant. L'histoire de Sophia est plus mélodramatique que vraiment tragique. Dans sa christologie, Valentin est nettement docète ; et il n'y a rien de moins religieux et de moins chrétien que le docétisme. La distinction des trois catégories d'âmes est, comme nous l'avons déjà dit, tout ce qu'il y a de plus contraire à l'esprit de Jésus.

Le talent de Valentin, qu'un de ses adversaires les plus ardents, Tertullien, a loué (*Adv. Valent.*, 4), ne paraît pas contestable, et, si nous avons des restes plus considérables



de son œuvre, l'histoire littéraire devrait probablement lui faire une place assez importante. Clément nous a conservé de lui quelques fragments qui n'ont pas tous le même intérêt. Le plus digne d'attention est un extrait d'homélie, où apparaît assez clairement un des aspects mystiques de la doctrine qui ont été indiqués plus haut : « Vous êtes immortels dès l'origine ; vous êtes fils de la vie éternelle ; et vous vouliez partager la mort entre vous-mêmes, afin de la consommer et de la ruiner, afin que la mort meure en vous et par vous. Car lorsque vous dissolvez le monde, sans être vous-mêmes dissous, vous êtes maîtres de la création et de toute la corruption » (1). Quelques lignes après, Clément cite cet autre morceau, qui pourra montrer que nous n'avons pas vu sans quelque raison dans Valentin un précurseur hasardeux du néoplatonisme : « Autant une image est inférieure à un visage vivant, autant le monde est au-dessous de l'éternité vivante. Quelle est donc la cause de l'image ? C'est la majesté du visage, qui a fourni le modèle au peintre, pour qu'elle fût honorée en son nom ; car la forme n'a pas été douée d'une existence indépendante ; c'est le nom qui a fourni sa plénitude à la déficience, dans le modelage de la forme. L'être invisible de Dieu contribue à garantir ce qui est formé ». Une autre citation (*ib.*, VI, xx, 114), tirée d'une *Lettre* (la lettre *πρός τινός*), laisse apparaître chez Valentin une théorie analogue à celle des *appendices* de Basilide et de l'âme *supplémentaire* d'Isidore : « Un seul est bon, qui se révèle à nous par l'intermédiaire du fils, et par lui seul le cœur peut devenir pur, tout esprit mauvais étant expulsé du cœur. Car beaucoup d'esprits y résident, qui ne lui permettent pas de rester pur, et chacun d'eux opère ses propres œuvres en s'abandonnant à la licence de passions inconvenantes. A mon sentiment, le cœur peut se comparer à une auberge ouverte à tout venant, qui souvent est percée, fouillée, remplie de l'ordure d'hommes

■ (1) *Strom.*, iv, xiii, 89. On peut rapprocher de ce texte quelques lignes du *Polymandréas*, ch, xxviii.

qui s'y conduisent sans retenue, sans aucun ménagement pour le lieu où ils sont et qu'ils considèrent comme étranger. Pareillement le cœur, tant qu'il reste hors de l'action de la Providence, demeure impur et sert de demeure à une foule de démons ; mais lorsque le Père, qui seul est bon, à jeté un regard sur lui, il se trouve sanctifié et resplendit de lumière, et c'est ainsi que celui qui a un tel cœur est béatifié, parce qu'il verra Dieu ». Ces passages sont d'un gnosticisme assez innocent. L'autre fragment de lettre (*ib.*, II, VII), plus significatif, ne saurait être cité sans un assez long commentaire.

Valentin disposait d'une langue assez souple pour l'exposé de ses subtiles inventions. Nous ne pouvons malheureusement nous faire, sur des textes aussi courts, qu'une idée fort imparfaite d'une éloquence que ses contradicteurs même ont vantée. Deux indications d'Hippolyte, dans le VI<sup>e</sup> livre des *Philosophoumena*, viennent cependant s'ajouter à ce que nous apprennent les citations de Clément. L'une nous montre qu'il avait employé, comme Hermas, comme les auteurs des écrits hermétiques, la forme de *la vision* ; il racontait « qu'il avait vu un enfant en bas-âge, à peine né, à qui il avait demandé qui il était ; l'enfant lui avait répondu qu'il était le *Logos* ; après cela, Valentin ajoutait je ne sais quelle fable tragique, et prétendait en dériver le système qu'il se faisait fort de construire » (VI, 42). Ce poupon symbolise assez bien une certaine gentillesse, mais aussi, je crois, une certaine débilité de l'imagination tant louée de Valentin.

L'autre passage d'Hippolyte (*ib.*, 36) nous confirme ce que nous savons par beaucoup d'autres textes ; c'est que le gnosticisme a contribué pour une bonne part au premier développement de la poésie chrétienne. Valentin avait composé, comme Basilide, des *psaumes*, et il s'était servi à cet effet de mètres grecs. Hippolyte cite de l'un d'entre eux sept vers d'ailleurs assez médiocres (1) ;

(1) Sur le mètre, cf. WILAMOWITZ, *Griechische Verskunst*, p. 364.

fort inférieurs à la prose de l'auteur, telle que nous la connaissons par Clément.

Si supérieur que Valentin semble avoir été à la plupart des Gnostiques, c'est le juger avec une faveur excessive que de voir en lui, avec M. de Faye, un philosophe et un poète de premier rang, ou de le qualifier, avec Harnack, de fondateur de la théologie chrétienne.

*L'école valentinienne.* — *L'école valentinienne* a eu assez de succès non seulement pour survivre à la mort de son chef, mais pour se diviser en deux branches, qu'Hippolyte (vi, 35) appelle : branche *Italique*, et branche du *Levant*. La première nous est le mieux connue, et compte deux représentants remarquables : Héracléon, et Ptolémée. Héracléon, qui a vécu à la fin du II<sup>e</sup> siècle, et que Clément d'Alexandrie considérait comme un des principaux chefs du gnosticisme valentinien, avait composé un commentaire de l'*Évangile* de saint Jean, que nous connaissons encore assez bien par l'usage qu'en a fait Origène dans son propre commentaire (1). Ptolémée est le seul gnostique dont un ouvrage se soit conservé intégralement (2). Épiphane (*Hær.*, 33, 3-7) a transcrit en entier sa *Lettre à Flora*, qui est consacrée à l'interprétation de l'*Ancien Testament*. Ptolémée, dans une discussion qui a au moins le mérite d'être précise et nette, s'efforce de donner une solution aux problèmes de toute sorte que celle-ci soulève, en attribuant à trois origines différentes les divers éléments qu'il distingue dans la *Loi* : les uns viennent de Dieu, les autres de Moïse, les autres des *anciens* du peuple juif. Dans ceux qui dérivent de Dieu, il distingue encore : 1<sup>o</sup> ceux qui ont une valeur durable et que le Rédempteur est venu parfaire, et non point supprimer ; 2<sup>o</sup> ceux qui sont mêlés d'erreur et que le Sauveur a abrogés ; 3<sup>o</sup> ceux qui

(1) BROOKE, *The fragments of Heracléon* (*Texts and Studies*, I, 4, Cambridge, 1891).

(2) Harnack en a donné une bonne édition, d'abord dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin (1902) ; ensuite dans la collection Lietzmann (1904)

n'ont qu'une valeur symbolique. La Loi, dans son ensemble, n'est d'ailleurs pas l'œuvre du Dieu Suprême, mais celle de ce Dieu inférieur qu'est le Démon. On peut reconnaître à cette exégèse certains mérites : Ptolémée a senti qu'il y avait entre l'*Ancien* et le *Nouveau Testament* un lien nécessaire, qu'il n'était pas possible de couper ; il ne s'est pas dissimulé, d'autre part, les différences qui séparent l'un et l'autre. Il a essayé de les expliquer, sans rejeter catégoriquement l'*Ancien Testament* et en faisant la *part du feu*. Mais la solution qu'il a adoptée, par le seul fait qu'elle implique la distinction entre le Dieu suprême et le Démon, ne pouvait être prise en considération par les vrais chrétiens.

*Autres gnostiques.* — Parmi les gnostiques du IV<sup>e</sup> siècle, on peut encore citer, comme ayant subi l'influence de la philosophie grecque, et plus particulièrement celle du platonisme, Cassien, Carpocrate et Épiphane. Julius Cassianus paraît avoir été docète et encratite ; on l'a parfois confondu avec Tatien, ce qui rend assez délicat de définir sa doctrine. Clément (1), en tout cas, cite de lui des *Exegetica*, où il montrait, comme les Apologistes, l'antériorité de Moïse par rapport aux Grecs ; et un écrit *sur la continence* (περὶ ἐγκρατείας ἢ περὶ εὐνουχίας), d'où il appert qu'il condamnait le mariage. Carpocrate et Épiphane n'ont pas pris à Platon ses meilleures inspirations ; le second, fils du premier, est le mieux connu des deux ; dans son livre *sur la Justice* (περὶ δικαιοσύνης), il proposait le communisme, et l'étendait à la morale sexuelle. Selon Clément, Épiphane fut une sorte de prodige par sa précocité ; il mourut à 17 ans, et reçut des honneurs divins à Samé, dans l'île de Céphallénie, dont il était originaire (2).

Bardesane, l'un des plus notables parmi les Gnostiques (3),

(1) *Strom.* I, 101, 2. — III, 91-95. — III, 5, 1.

(2) *Ibid.*, III, 5-9.

(3) Je l'appelle gnostique, quoique l'épithète ne puisse lui être appliquée qu'avec quelques explications. Cf. NAU, *Patrologia syriaca*, I, 2, et F. HAASE, *Zur Bardesanischen Gnosis*, T. U, XXXIV, 4, 1910,

appartient autant au III<sup>e</sup> siècle qu'au II<sup>e</sup> et nous préférons n'en parler que plus tard. Les autres sectes gnostiques, Ophites, Pérates, Séthiens, etc., que nous connaissons par Hippolyte, Épiphane, ou Irénée, sont dans le même cas, et, de plus, nous ne connaissons pas les noms de leurs principaux représentants ; nous n'avons chez les hérésologues qu'un exposé général de leurs doctrines. Nous renvoyons aux ouvrages spéciaux — notamment au livre de de Faye — ceux qui sont curieux de les connaître.

*Marcion.* — On peut rattacher aux Gnostiques — dût-on scandaliser Harnack (1) — un autre hérétique qui ne doit cependant pas être rapproché d'eux sans certaines réserves, Marcion. Marcion était le fils d'un évêque de Sinope, ville du Pont ; il appartenait à une famille riche, et exerçait le métier d'armateur ; il ne semble pas qu'il faille attacher aucun crédit à la tradition postérieure d'après laquelle il aurait quitté son pays natal après une affaire scandaleuse ; la morale qu'il a prêchée était non seulement sévère, mais ascétique. Il ne reçut pas mauvais accueil d'abord à Rome, où il vint vers 140 ; il fit un don assez considérable à l'église Romaine, et la somme qu'il lui avait offerte lui fut restituée quand il en fut expulsé, en 144.

Nous avons vu que les Gnostiques avaient donné beaucoup d'attention au problème de l'opposition ou de l'accord entre l'*Ancien Testament* et le *Nouveau*. Marcion,

(1) L'idée que Marcion doit être soigneusement distingué des Gnostiques est une des plus chères à Harnack ; elle n'est pas sans fondement ; mais il l'a poussée certainement à l'excès. Voir son livre, — essentiel pour la reconstitution du *Nouveau Testament* de Marcion — *Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott* (Texte und Untersuchungen XLV, 1921) ; Harnack a répondu aux objections qui lui ont été faites dans les *Neue Studien zu Marcion* (ib., XLIV, 4, 1923). Voir aussi Th. ZAHN, *Geschichte des N. T. Kanons*, II, 407 ; HAHN, *Antitheseis Marcionis*, Königsberg, 1923 ; BOSSHARDT, *Essai sur l'originalité et la probité de Tertullien dans son traité contre Marcion*, Florence, 1921. La principale source ancienne est ce traité de Tertullien.



prenant pour point de départ certaines vues de saint Paul, en les exagérant à un point où la pensée de l'apôtre se trouvait non seulement dépassée, mais formellement contredite, a fondé toute sa croyance sur l'opposition absolue des deux Livres sacrés. L'Évangile est pour lui quelque chose d'unique, et d'entièrement nouveau. D'où est venue, subitement, pour la misérable humanité, cette lumière inattendue, ce salut inespéré ? Ils ne peuvent lui être venus du Dieu qui créa ce monde, domaine du mal moral et physique et qui a donné, au peuple juif la *Loi*, si imparfaite, si inférieure à l'Évangile. Ils viennent du Dieu *étranger* ; le Dieu suprême de Marcion est non seulement le Dieu *inconnu*, mais, dans toute la force du mot, le Dieu *étranger* ; étranger à la création, qu'il n'a pas faite, et dont il ne s'est aucunement mêlé jusqu'à la venue du Sauveur, ce Dieu d'un monde supérieur, purement spirituel, a pour attribut caractéristique la *bonté*, tandis que le Démon, le Dieu du peuple juif, a pour attribut la *justice*, qui mène après elle la cruauté. Agissant par un pur sentiment de bonté, pour arracher à son infortune cette humanité qui cependant ne lui tient de rien, le Dieu étranger, le Dieu bon, a envoyé, pour promulguer l'Évangile, le Sauveur Jésus, qui n'a rien de commun avec le Messie guerrier promis par le Dieu du Judaïsme, qui ne s'est pas incarné, pour venir sur terre, en naissant de la Vierge Marie, mais qui a apparu miraculeusement, tout formé, dans la Synagogue de Capharnaüm, le jour où il a commencé à prêcher la foi. Idée particulière du Dieu suprême, qui a pour caractère de n'avoir produit que le monde invisible et d'être essentiellement bon, en sorte que, pour que sa bonté soit désintéressée, il doit la manifester envers des *étrangers* ; distinction du Démon et du Dieu suprême ; enfin docétisme, ce sont là des doctrines qui, si originale que soit la forme revêtue par la première, ont une affinité manifeste avec celles du Gnosticisme, et ne permettent pas d'en séparer Marcion aussi radicalement que le veut Harnack, que Marcion ait d'ailleurs ou non

été l'élève du Gnostique Cerdon — ce qui est possible, mais incertain.

Cependant Marcion se distingue des gnostiques d'abord par ce sentiment profond qu'il avait de la supériorité, ce n'est pas assez dire, de l'*unicité* de l'Évangile ; il s'en distingue aussi parce que sa méthode pour fonder sa doctrine est très différente de la leur. Il ne fait nul appel à la philosophie, qu'il dédaigne, ni à ces traditions particulières ou à ces écrits apocryphes sur lesquels Basilide, Valentin, et tant d'autres ont prétendu s'appuyer. Il s'autorise du *Nouveau Testament*, mais d'un Nouveau Testament qu'il a refondu à sa guise, avec la plus radicale témérité.

Il est clair en effet que ni les *Évangiles*, malgré l'hostilité du quatrième contre les Juifs, ni les *Épîtres de Paul* elles-mêmes, malgré les amorces que lui fournissait en particulier l'*Épître aux Galates*, ne lui permettaient de jeter par dessus bord l'*Ancien Testament* tout entier, ni de distinguer le Créateur du Père Céleste, au nom duquel Jésus avait exercé sa mission. Marcion a décrété que les Apôtres, sauf saint Paul, n'avaient rien compris à l'enseignement de Jésus, et que tous les écrits qui nous ont transmis cet enseignement avaient été de très bonne heure, par leur faute, interpolés. Il s'est fait fort de les restituer en leur pureté intégrale. Prenant en main de bons ciseaux, et résolu à élaguer tout ce qui ne s'accordait pas avec son idée directrice, il a taillé dans les *Épîtres de Paul*, jusqu'à ce qu'elles fussent favorables sans réserve à ses thèses. La tâche était plus difficile pour les *Évangiles* ; il l'a simplifiée, d'abord en n'adoptant qu'un seul des quatre, et il a choisi Luc, de préférence aux autres, sans doute surtout à cause des rapports de Luc et de Paul ; il a ensuite accompli, sur le texte de Luc, les mêmes opérations chirurgicales qu'il avait fait subir aux *Épîtres de Paul*. Il a eu ainsi un *Livre sacré*, dépôt unique de la vérité telle qu'il la concevait ; et, en consacrant ainsi ce Livre comme l'unique source de son christianisme, il a contribué à fortifier, chez

les catholiques, l'idée de la nécessité d'un *Canon* (1), encore qu'il y ait de l'excès à faire de lui le Créateur du *Nouveau Testament*, tout autant qu'il y en a à faire de Valentin l'initiateur de la théologie (2).

Le système de Marcion est très simple; quand on le compare aux rêveries gnostiques, cela lui donnait un avantage. Mais il achète cet avantage fort cher. Il n'y a rien de plus singulier, rien qui répugne davantage au sens commun, que l'idée du Dieu étranger; il n'y a rien de plus arbitraire, rien qui fût exposé davantage à soulever de toutes parts, dans le monde chrétien, des protestations indignées et à provoquer des réfutations faciles, que le sans-gêne avec lequel Marcion a refait l'*Évangile* et les *Épîtres*. D'autre part Marcion partage avec le gnosticisme ce docétisme (3) qui, nous empêchant de prendre l'incarnation au sérieux, enlève à la doctrine de la rédemption toute prise sur les âmes vraiment religieuses.

Marcion avait exposé sa foi dans le livre des *Antithèses*, dont le titre indique clairement l'esprit : il y confrontait l'*Ancien Testament* et l'*Évangile*, pour en montrer l'opposition foncière; le Sauveur n'est pas venu achever et parfaire; il est venu tout renouveler. La morale de Marcion était nécessairement une morale ascétique; notre monde étant l'œuvre du Démon, Dieu secondaire, Dieu juste, et qui, en exerçant la justice, ne peut conserver la bonté, le Dieu véritable, le Dieu bon, résidant dans un autre monde invisible, et sa pitié nous ayant appelés à nous y élever, il faut se détacher de ce bas

(1) Il se peut aussi que le texte de l'*Évangile* et de l'*Apostolicon* marcionites n'aient pas été sans influence sur l'établissement du texte catholique du N. T.

(2) Même si l'on ajoute — pour qu'on ne me reproche pas de citer la formule de Harnack en l'abrégeant — « la théologie *exégético-philosophique* ».

(3) Harnack a déployé une grande ingéniosité pour atténuer ce docétisme de Marcion, et il est vrai que ce docétisme fait effort pour être moins choquant que d'autres; mais il reste un docétisme.

monde ; il faut se détacher de la chair. Marcion, peut-être plus encore que Basilide ou Valentin, n'aurait pas accepté qu'on le traitât de *dualiste*, et on peut lui accorder qu'il a fait tout son possible pour éviter le dualisme formel. Mais il s'était mis dans une position très fautive. Il était inévitable qu'en opposant le Démon et le Dieu bon il fût entraîné à présenter parfois le premier presque comme un Dieu mauvais ; il ne l'était pas moins qu'il parût condamner radicalement la chair ; c'était bien la condamner, que de condamner le mariage, afin de travailler à la destruction la plus rapide possible de la création au sein de laquelle nous vivons. Ainsi, sans vouloir être dualiste, Marcion en prenait nécessairement les apparences.

Marcion a la force des esprits étroits, une force qui est leur faiblesse. C'est un radical, l'homme d'une seule idée ; le doctrinaire insensible aux objections les plus évidentes, et qui s'enferme exclusivement, en croyant détenir la vérité totale, dans la parcelle de vérité qu'il a élue entre toutes. Il a su recruter de nombreux fidèles, et, les soumettant à une discipline rigoureuse, il a créé, à côté de la grande Église, une Église particulière, solidement organisée, assez nombreuse et capable de durée. Cette église, qui a eu ses martyrs, a été avant le Manichéisme, l'adversaire le plus redoutable du catholicisme. Il n'est pas tout à fait juste de dire que les autres gnostiques ont fondé des *Écoles* et que Marcion seul a fondé une *Église* ; Valentin, Ptolémée ou Héracléon entendaient bien que leurs conventicules fussent des églises ; mais même la secte de Valentin, celle de toutes les sectes gnostiques qui prit le plus d'extension, ne saurait être mise de pair avec le Marcionisme. L'église marcionite a montré une grande vitalité au II<sup>e</sup> et au III<sup>e</sup> siècles ; elle s'est maintenue pendant tout le IV<sup>e</sup> et jusqu'au début du V<sup>e</sup> ; mais, à cette époque avancée, elle avait disparu des grandes villes pour se réfugier dans des communautés paysannes ; Théodoret en rencontrait dans son

diocèse et une curieuse inscription trouvée à trois mille au sud de Damas, à Deir-Ali, nous en fait connaître une, en l'an 318/19 après J.-C. (1).

Le Marcionisme compta de plus, après Marcion lui-même, quelques hommes de rang éminent, qui tous ne demeurèrent pas fidèles en tout à l'esprit du maître. Le plus remarquable fut Apelle, qui enseigna à Rome, puis à Alexandrie, puis de nouveau à Rome et vécut jusqu'à un âge fort avancé. Apelle s'aperçut bien que le système de Marcion, quelques précautions qu'eût prises le maître pour éviter le reproche de dualisme, y restait exposé néanmoins, dès que l'adversaire en tirait les conséquences logiques, et il revint à un monothéisme plus décidé, en faisant du Démonstrateur une créature du Dieu bon. Il avait écrit un livre intitulé *Syllogismes*, dont quelques fragments ont été conservés dans son *De paradiso* par saint Ambroise, qui les tenait sans doute d'Origène. Il y voulait démontrer — fidèle en cela à la doctrine de son chef — que le livre de Moïse ne pouvait être d'inspiration divine. Apelle, qui semble avoir fait preuve de justesse d'esprit en reconnaissant les points faibles du marcionisme primitif, avait sans doute une personnalité moins forte que Marcion, et était plus accessible aux influences d'autrui ; il se laissa persuader par une certaine *Philomène*, prophétesse qu'il avait connue à Rome et dont il avait consigné les visions dans un autre livre, intitulé : *Révélation* (Φανερώσεις). Apelle a connu, de nos jours, un discret renouveau de popularité, par l'heur qui lui est échu de plaire à Renan. Il a plu à Renan par ce que son esprit même paraît avoir eu d'assez inconsistant, par ses variations, « parce qu'il arriva, sans s'en douter, à la parfaite sagesse, c'est-à-dire au dégoût des systèmes et au bon sens » (2). C'est du moins ce que Renan, avec

(1) LEBAS et WADDINGTON, t. III, N° 2518 ; cf. HARNACK, p. 263 des *Appendices* de son livre sur Marcion.

(2) *Marc-Aurèle*, p. 155.



un peu de complaisance, a voulu lire dans la conversation qu'un adversaire catholique d'Apelle, Rhodon, raconte avoir eue avec lui, lorsqu'il était déjà fort âgé, dans un morceau curieux qu'Eusèbe a sauvé de l'oubli (1).

*Le Montanisme.* — Tous les hérétiques que nous venons d'énumérer — même Marcion, puisqu'il distingue un Dieu suprême du Dieu Créateur — peuvent être appelés *Gnostiques*, vu l'extension un peu abusive que l'on a fini par donner à ce mot. Un autre grand mouvement religieux, d'origine toute différente, a troublé le développement de l'Église au II<sup>e</sup> siècle : c'est le Montanisme (2). Le Montanisme, qui porte le nom de son initiateur Montan, est une surexcitation de cet esprit prophétique qui avait été si actif dans les communautés chrétiennes du I<sup>er</sup> siècle ; un suprême accès de fièvre qui survint au moment même où la chrétienté, devenue adulte, n'ayant plus à *créer* la foi, mais à la régulariser et à l'ordonner, préférerait de plus en plus la catéchèse dogmatique aux charismes, qu'elle était d'ailleurs de moins en moins capable de produire.

Montan a commencé à prophétiser, vers 172 (3), en Phrygie, dans la terre classique de l'exaltation religieuse la plus effrénée. Deux femmes, Prisca et Maximilla, se sont jointes à lui et les révélations qu'elles faisaient entendre au cours de leurs transports extatiques ont bientôt causé dans toute l'Asie une émotion profonde. Ce fut une sorte de contagion morbide, et le montanisme se caractérisa, surtout à ses débuts, plus encore par

(1) *H. E.*, V, 13.

(2) Voir surtout les deux ouvrages de M. de LABRIOLLE, *La Crise montaniste*, Paris, 1913 ; — *Les sources de l'histoire du montanisme*, Fribourg et Paris, 1913.

(3) La chronologie du Montanisme est malheureusement très difficile à fixer ; cf. la discussion de M. de Labriolle dans l'appendice de son livre sur la *Crise Montaniste* (p. 367 et suiv.) ; M. de Labriolle accepte la date d'Eusèbe pour l'apparition de Montan (173-173). Zahn, Harnack, Bonwetsch, optent pour 157. Le témoignage d'Eusèbe est évidemment grave ; toutefois la question reste obscure.

l'étrangeté de ces crises de *spiritisme* par lesquelles il se manifesta que par la doctrine qu'il apportait.

Cette doctrine se dégagea peu à peu cependant ; c'était en morale, un rude ascétisme, qui recommandait le jeûne et condamnait le mariage. C'était l'appel à ce *Paraclet*, dont Jean disait, au chapitre xiv de son Évangile (15-17) : « Si vous m'aimez, gardez mes commandements, et moi, je prierai mon Père, et il vous donnera un autre *Paraclet* qui soit avec vous sans fin, l'Esprit de Vérité, celui que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit ni ne le connaît, mais que vous connaissez parce qu'il demeure parmi vous et sera en vous (1) » ; Montan et ses prophétesses étaient les interprètes de ce *Paraclet*, et paraissaient parfois même s'identifier avec lui au point de l'incarner. C'était enfin une recrudescence de l'eschatologie millénariste, un renouveau de l'esprit apocalyptique : la nouvelle Jérusalem allait descendre sur terre et elle s'installerait, non plus, comme l'Apocalyptique juive le prédisait, à la place de l'ancienne, mais sur le territoire de Phrygie où avait apparu « la nouvelle prophétie », sur l'emplacement des deux bourgades de Pépuze et de Tymion. S'appuyant principalement sur le témoignage des écrits johanniques — bien qu'en réalité il procédât d'une inspiration tout autre que celle du IV<sup>e</sup> Évangile — le Montanisme apparaissait à certains égards comme un réveil des forces spirituelles qui avaient été si puissantes à l'aurore de la prédication chrétienne, et cela lui valut, au moins à l'origine, des sympathies dans les milieux mêmes où la foi restait la plus pure et la plus ardente. Mais il dépassait de beaucoup, par l'importance qu'il accordait aux visions, aux prophéties, à l'extase, la conception que l'Église primitive, et Paul lui-même, s'étaient faite des charismes, et, par son appel au *Paraclet*, il semblait proclamer l'insuffisance de la foi commune, qu'il remplaçait ou tout au moins

(1) Cf. XIV, 26 ; XV, 26 ; XVI, 7, 8 ; 12-14.

complétait par une révélation supérieure. Par là, loin d'être un réveil de l'esprit ancien, il menaçait l'Église du même péril que le nouvel esprit du Gnosticisme. Aussi, après des débuts éclatants, se brisa-t-il assez vite contre les deux tendances qui dès le milieu du II<sup>e</sup> siècle étaient devenues dominantes dans tout le monde chrétien, la tendance à la discipline hiérarchique, la tendance à la discipline intellectuelle.

---

## CHAPITRE II

### LA POLÉMIQUE CONTRE LES HÉRÉTIQUES. SES ORIGINES

*Écrits perdus.* — Un bon nombre des premiers écrits que provoqua, dans les rangs des chrétiens fidèles à la tradition apostolique, l'apparition des hérésies, ont disparu en même temps que les œuvres des docteurs hérétiques. Absorbés par les traités des écrivains postérieurs, ils ne présentaient plus d'intérêt que pour les érudits, et quand nous en possédons encore quelques restes, c'est d'ordinaire uniquement à l'un de ceux-ci, à ce grand curieux que fut Eusèbe, que nous devons en être reconnaissants.

Parmi ces ouvrages disparus, il faut d'abord compter ceux de plusieurs des auteurs que nous avons déjà étudiés, en les classant parmi les Apologistes : Justin, Théophile, Miltiade, Apollinaire. On peut considérer comme particulièrement regrettable la perte du *Syntagma* de Justin, dont nous pouvons soupçonner l'utilisation dans maint écrit plus tardif, mais que nous aurions un intérêt manifeste à lire sous sa forme intégrale.

Il faut y joindre certains autres polémistes, sur la plupart desquels nous serons obligés de passer rapidement. Voici d'abord ceux qui combattirent particulièrement la gnose et qu'Eusèbe a jugés dignes d'être mentionnés. Eusèbe, après avoir parlé de Ménandre, de Saturnil et de Basilide (*H. E.* IV, 7), nous dit qu'en ce

même temps, « beaucoup d'hommes appartenant à l'Église prirent la défense de la vérité », et que « déjà quelques-uns *transmirent à la postérité, même par des écrits*, les moyens de se préserver des hérésies précitées ». Il nomme aussitôt après « la réfutation décisive de Basilide », due à Agrippa Castor, « écrivain très renommé parmi ses contemporains (1) ». Dans le même livre IV (28), après avoir donné la liste des écrits d'Apollinaire, Eusèbe cite un « écrit très efficace de Musanus, adressé par lui à quelques frères qui inclinaient vers l'hérésie de ceux qu'on appelle Encratites, alors à ses débuts », et dont le chef était Tatien. Philippe de Gortyne, un Crétois, avait composé un ouvrage contre Marcion (2), ainsi que Modestus, qui — toujours selon Eusèbe (3) — serait celui qui aurait le mieux dévoilé toute l'erreur marcionite. Nous avons déjà nommé Rhodon, cet Asiate, qui fut d'abord élève de Tatien, à Rome, et qui nous a laissé un si curieux récit de sa rencontre avec Apelle (4) ; nous ignorons s'il exécuta le projet qu'il avait formé de réfuter les *Problèmes* de son ancien maître ; mais nous savons qu'il avait composé un *Commentaire sur l'œuvre des six jours (Hexæmeron)*, et cet écrit contre Marcion, dédié à un certain Calliste, dont Eusèbe nous cite quelques fragments.

Contre le montanisme furent dirigés aussi un grand nombre d'ouvrages qui ne se sont pas conservés. Parmi eux, outre celui d'Apollinaire de Hiérapolis, Eusèbe avait notamment en mains un ouvrage, qui comptait au moins trois livres (5), et dont il nous a donné des extraits assez

(1) Il résulte des expressions employées par Eusèbe qu'il avait en mains l'œuvre d'Agrippa Castor.

(2) EUSÈBE, *H. E.*, IV, xxv.

(3) *Ib.*

(4) EUSÈBE, *H. E.*, V, 13.

(5) Eusèbe cite des extraits de *trois* ; il ne dit pas formellement quel était le nombre total ; mais il est très vraisemblable qu'il n'y en avait que *trois* ; s'il y en eût eu davantage, il est peu probable qu'Eusèbe n'eût pas trouvé quelque chose à citer dans les autres (EUSÈBE, *H. E.*, V, 16-17).



copieux. Il n'en nomme pas l'auteur, ce qui prouve suffisamment, pour qui connaît les habitudes d'Eusèbe, qu'il l'ignorait. Mais il résulte du témoignage même de l'anonyme qu'il était un ecclésiastique de la Phrygie centrale ou méridionale, et qu'il écrivait vers 193. Il avait eu d'abord une conférence contradictoire avec les montanistes d'Ancyre, en compagnie d'un de ses collègues, Zôtiqne d'*Otrous* ; il avait ensuite, sur la demande que lui en avait faite le clergé d'Ancyre, mis ses idées par écrit. Il écrivait quatorze ans après la mort de la prophétesse Maximilla, et après que l'Empire — et l'Église elle-même au sein de l'Empire — venaient de jouir d'une période de paix qui avait duré treize ans (1). Il a dédié son livre à un certain Avireius Marcellus, qui est peut-être le même que l'Abercius auquel l'inscription conservée au Musée du Vatican a conféré une si grande célébrité (2). C'est par lui que nous apprenons à peu près tout ce que nous savons de plus caractéristique sur les origines du montanisme, auquel il oppose la tradition évangélique et apostolique. Il écrit avec gravité, dans une langue assez correcte ; il est zélé pour la foi, mais garde une modération relative, si on le compare à d'autres hérésiologues ; le ton qu'il prend et la méthode qu'il suit ont quelque analogie avec le ton et la méthode que nous retrouvons chez Irénée.

Un certain Apollonios, qu'Eusèbe(3) appelle simplement « un écrivain ecclésiastique », est-il contemporain de l'*Anonyme* ? Il se révèle en tout cas comme appartenant aussi à une région de l'Asie assez proche de celle où l'hérésie s'est développée. Il écrivait, nous dit-il, 40 ans

(1) Il est assez difficile, si on prend ces expressions au pied de la lettre, de retrouver cette période ; Tillemont opinait pour 218-231, ce qui reporterait notre auteur au III<sup>e</sup> siècle ; la seconde opinion de Bonwetsch (qui avait d'abord proposé 200-213), 179-193, paraît la plus vraisemblable. Cf. de LABRIOLLE, p. 580 et suiv. L'anonyme serait contemporain de Commode. — C'est sans motif que saint Jérôme semble l'avoir identifié à Rhodon (*De vir. ill.*, 37, 39).

(2) Cf. DE LABRIOLLE, *ibid.*

(3) EUSÈBE, *ib.*, XVIII.

après l'entrée en scène de Montan, c'est-à-dire, si l'on place celle-ci en 157 avec Zahn, Harnack, Bonwetsch, en 197, très peu après l'*Anonyme* ; mais si l'on adopte la chronologie de M. Labriolle (172 pour l'apparition de Montan), nous devrions le reporter au III<sup>e</sup> siècle (212-3). Comme l'anonyme, Apollonius mêlait la réfutation des doctrines et l'historique du mouvement ; il paraît avoir été plus véhément que le premier contre les personnes ; et son style plus animé traduit la passion qui l'emporte. Il fait de Montan un ambitieux vulgaire qui, en appelant à Pépuze ou à Tymion les fidèles désireux d'y voir se manifester la Jérusalem céleste, supputait surtout les beaux bénéfices qu'il retirerait de leur affluence. Il ne traite pas mieux ses prophétesses, ni ce Thémison, qui avait écrit une *Épître* catholique (1), et qui, prétend-il, avait su profiter de sa richesse pour se racheter du martyre ; ni un autre martyr du montanisme, Alexandre, qu'il soutient avoir été condamné en fait pour de véritables crimes de droit commun. Quand on se rappelle la modération relative de l'*anonyme*, on juge assez probable qu'Apollonios exagérât.

Le plus radical adversaire du Montanisme fut un Romain, Gaius, qu'Eusèbe appelle un « homme ecclésiastique », et « un homme très disert », et qu'il place sous le pontificat de Zéphyrin (199-217) (2). Gaius donna

(1) Il ne semble pas que ni Montan, ni Priscilla et Maximilla eussent eux-mêmes écrit ; mais on avait recueilli leurs révélations (cf. le chapitre de M. de Labriolle sur les *oracles montanistes*, p. 35 et suiv.), et HIPPOLYTE (*Philosop.*, VIII, 19) parle déjà d'innombrables volumes qu'il leur attribue. Les adversaires des montanistes nous ont donné quelques renseignements sur cette littérature ; Gaius (EUSÈBE, VI, 20, 3), parle de leur audace à fabriquer de nouvelles écritures (mais cf. *infra* ; l'*anonyme* semble viser un de ces apocryphes, le *Logos selon Asterius Urbanus* (*Ib.*, t. VI, 17) ; Apollonios cite l'*Épître catholique* de Thémison (cf. *supra*) ; Gaius parle encore, au début du III<sup>e</sup> siècle, d'un écrivain montaniste, Proclus (*ib.*, III, 31, 4) ; mais la grande conquête du montanisme fut un Occidental, Tertullien.

(2) *H. E.*, VI, 20 ; 25. — Cf. aussi DENYS D'ALEXANDRIE, *ib.*, VII, 25. PHOTIUS (*B. C.*, Céd. 48) a commis des confusions regrettables ; et JÉRÔME (*De vir. ill.*, 59) dépend, comme d'ordinaire, d'Eusèbe.

à son livre la forme d'un *dialogue*, en prenant pour interlocuteur un montaniste de Rome, Proclos. De ce livre, d'où Eusèbe a extrait ailleurs une phrase fameuse sur les trophées (les tombeaux) des Apôtres saint Pierre et saint Paul, l'un au Vatican, l'autre sur la route d'Ostie(1), nous saurions assez peu de chose, si, au témoignage de l'historien ne s'ajoutaient les fragments que J. Gwynn a publiés, en 1888, d'un écrit perdu d'Hippolyte : les *Chapitres contre Gaïus* (2). Il en résulte que Gaïus avait cru nécessaire, pour extirper le Montanisme, de rejeter les deux livres sacrés sur lesquels les disciples de Montan appuyaient d'une part leur appel au Paraclet, de l'autre leur millénarisme, les deux grands livres johanniques, *Évangile et Apocalypse*. Pour être plus exact, il faut dire que, dans les *Chapitres contre Gaïus*, Gaïus est lui-même considéré comme hérétique seulement parce qu'il rejetait l'*Apocalypse* ; mais il est infiniment probable qu'un autre ouvrage d'Hippolyte, dont nous ne connaissons que le nom « *Pour la défense de l'Évangile et de l'Apocalypse de Jean* », visait également notre auteur.

On ne peut parler de Gaïus sans évoquer à côté de lui ces *Aloges* dont Épiphane, dans son *Panarion*, a catalogué l'hérésie sous le n° 51, sans leur reprocher d'autre doctrine que le rejet du IV<sup>e</sup> *Évangile* et de l'*Apocalypse*, qu'ils attribuaient non à Jean, mais à Cérinthe. L'article 51 du *Panarion* (3) est fort long, mais il est presque exclusivement consacré à établir la concordance du témoignage des quatre Évangélistes sur les faits essentiels de la vie de Jésus. Non seulement il ne nomme aucun représentant de l'hérésie des *Aloges* ; mais il ne dit même pas en quel temps et en quels milieux elle s'est développée. Bien plus,

(1) *Ib.*, III, 28.

(3) HIPPOLYTE, éd. Bonwetsch-Achelis, t. II, p. 239.

(3) Cf. ZAHN, *Geschichte des N. T. Kanons*, I, 240 ; II, 967 ; *Forschungen*, V, 35 ; HARNACK, *Geschichte*, I, 243 ; II, 1, 376. — LADEUZE, *Gaïus de Rome, le seul Aloge connu* (dans *Mélanges G. Kurth*, Liège 1908, II, p. 49). — G. BARDY, *Revue Biblique*, 1921.

c'est de sa propre autorité — pour faire un médiocre jeu de mots — qu'il leur impose lui-même, nous dit-il, le nom sous lequel il va les combattre ; ceux qui rejettent l'Évangile où est glorifié le Verbe, le *Logos*, sont des *Aloges*, c'est-à-dire des êtres sans raison. Il serait peut-être exagéré de dire qu'il n'y a jamais eu qu'un *Aloge*, Gaïus ; mais c'est le seul que nous connaissions.

On a souvent soutenu que, dans son ch. 48 (hérésie des *Cataphryges*, c'est-à-dire des *Montanistes*), Épiphane avait suivi un ancien traité, de Rhodon, selon Voigt ; d'Hippolyte, selon Rolffs ; ce n'est pas l'avis du dernier éditeur d'Épiphane, Karl Holl (1), qui reconnaît dans tout cet article, sans doute avec raison, la méthode de discussion personnelle de l'évêque de Salamine (2).

*Hégésippe*. — Une physionomie intéressante, dont nous apercevons encore au moins quelques traits — principalement, comme toujours, d'après les fragments contenus dans l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe — est celle d'un Oriental, qui écrivit en un grec assez médiocre, d'aspect assez exotique pour que l'on ne puisse guère contester qu'Eusèbe ait eu raison de le considérer comme un chrétien d'origine juive. Il s'appelait Hégésippe ; il paraît avoir vécu d'abord en Palestine, et nous a transmis quelques détails précieux sur la primitive Église de Jérusalem. Il avait écrit cinq livres de *Commentaires*

(1) H. G. VOIGT, *Quæ sint indicia veteris ab Epiphania in relatione de Cataphrygibus a secunda paragrapho usque ad tertiam decimam usurpati fontis* (Thèse de Königsberg, 1890, 8). — *Eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes*, Leipzig, 1891. — E. ROLFFS, *Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlands* (Texte und Untersuchungen, XII, 4). — HOLL, *Epiphanius* (Griech. Christl. Schriftst.), II, p. 220, note 4.

(2) Il n'y a pas lieu de parler encore de la *Discussion entre un Montaniste et un orthodoxe*, publiée par G. Ficker en 1905, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. M. de LABRIOLLE (*Bulletin d'ancienne Litt. et d'archéol. chr.*, 1913, n° 4), l'attribue à Didyme ; elle est en tout cas certainement postérieure au II<sup>e</sup> siècle, et j'imagine que c'est seulement par un procédé commode d'exposition que Stæhlin la mentionne après Gaïus (*Christ.-Stæhlin*<sup>a</sup>, II<sup>a</sup>, p. 1300).

(ὑπομνήματα), dont le plan devait être assez complexe, et rassembler — comme il arrivait dans certains des écrits que nous venons d'énumérer — des parties historiques, associées à d'autres, catéchétiques, dogmatiques, ou polémiques. L'idée générale qui leur donnait leur unité se laisse saisir encore : c'était la grande idée catholique qui prenait corps de plus en plus, à mesure que s'avancait le II<sup>e</sup> siècle ; l'idée que la garantie de la vraie foi devait se tirer du témoignage de la tradition apostolique. L'accord des Églises, principalement de celles qui avaient été directement fondées par les Apôtres, ou qu'on croyait désormais l'avoir été, devait prévaloir contre les fantaisies individuelles des nouveaux docteurs, gnostiques ou autres, qui pullulaient un peu partout. C'est la thèse qui fait le fond, nous le verrons bientôt, du grand ouvrage d'Irénée, où elle a trouvé son expression la plus complète. Hégésippe, pour être en état de la démontrer, fit le voyage d'Orient en Occident, recueillant partout où il passait les preuves de toute espèce grâce auxquelles il pouvait reconstituer, depuis l'origine, l'incorruptibilité de la tradition apostolique. Comme il vivait en un temps où l'épiscopat monarchique était déjà fortement établi, il était naturel qu'il eût pour principale méthode de déterminer, dans chaque cité, l'ordre de succession des évêques.

« Hégésippe », dit Eusèbe, « dans les cinq livres de commentaires qui sont parvenus jusqu'à nous, nous a laissé le souvenir le plus complet de sa propre pensée ; il y montre qu'il s'est rencontré avec un très grand nombre d'évêques, en faisant un voyage jusqu'à Rome, et que de tous il a entendu le même enseignement (1). »

(1) EUSÈBE. *H. E.*, IV, 22. — On trouvera les fragments d'Hégésippe commodément réunis dans les *Antilegomena* de PREUSCHEN (2<sup>e</sup> éd.). Consulter sur lui ZAHN, *Forschungen*, VI, 252 (les fragments s'y trouvent aussi, p. 228). Faut-il croire que les *Commentaires*, aussi bien que le texte grec d'Irénée, se sont conservés jusqu'au XVI<sup>e</sup> et même au XVII<sup>e</sup> siècle ? Cf. ZAHN, *Theologisches Literaturblatt*, 1893, p. 495 ;



Il disait quelque part (1) que « l'Église était restée jusqu'à son temps pure et incorruptible ; ceux qui tentent de corrompre la règle saine de la prédication salvatrice se cachaient jusqu'alors dans une ombre incertaine. Mais quand le chœur sacré des Apôtres fut parvenu, par différentes voies, à la fin de la vie, et qu'eut disparu cette génération qui avait eu le privilège d'entendre de ses propres oreilles la sagesse divine, alors prit son origine le développement de l'erreur impie, par l'astuce de faux docteurs, qui, voyant qu'aucun des apôtres ne subsistait plus, entreprirent désormais, tête dévoilée, d'opposer la prédication de la gnose, la mal nommée, à la prédication de la vérité. »

Nous voyons comment procédait Hégésippe, par ce qu'il nous apprend de son passage à Corinthe : « Cette Église », nous dit-il, « resta dans la vérité de la foi jusqu'à Primos, qui était évêque à Corinthe, et que je rencontrai, quand j'allais par mer à Rome et fis chez les Corinthiens un assez long séjour, où je trouvai la paix dans la vérité de leur foi. » La suite — c'est-à-dire le morceau le plus important, puisqu'il s'agit de Rome — est malheureusement moins claire. Si l'on garde le texte des manuscrits d'Eusèbe (2), on se trouve en présence d'une expression

BRATKE, *ib.*, 1894, p. 65. — Voir aussi sur Hégésippe l'article de Weizsäcker, PAULY *Realencyklopädie*, VII, 531 ; et LAWLOR, *Eusebiana*, Oxford, 1912, qui a essayé de prouver que tous les extraits cités par Eusèbe proviennent du Ve livre.

(1) EUSÈBE, *H. E.*, III, xxxii.

(2) *H. E.*, IV, 22, 1-3. Voir, dans l'édition de Schwartz, l'état de la tradition manuscrite, qui est favorable au texte, L'expression διαδοχὴν ἐποιστάμην est étrange, mais à la rigueur intelligible ; je me demande cependant, si, en admettant qu'elle soit authentique, elle signifie exactement, comme on le croit : *je dressai une liste d'évêques*. L'idée serait plus complexe, il me semble ; Hégésippe voudrait dire : *j'ai établi une transmission régulière de la vraie foi* (à Rome, jusqu'à Anicet, comme à Corinthe jusqu'à Primus), *transmission garantie par la succession des évêques*. La vieille conjecture de Halloix et de Savile, διατρίβην ἐποιστάμην, vient à l'esprit de quiconque sait un peu de grec ; car on se trouverait alors en présence d'une expression absolument normale, et il n'est pas impossible que διαδέχεται, et διαδοχῇ

étrange que ceux qui l'acceptent rendent par : « Étant à Rome, je dressai une liste de succession [des évêques] jusqu'à Anicet, dont Éleuthère était diacre. Anicet a eu pour successeur Sôter, après qui est venu Éleuthère. Or, dans chaque succession, et dans chaque ville, il en est comme le prêchent la Loi et les Prophètes et le Seigneur. »

Telles qu'elles sont, ces lignes nous permettent au moins de dater approximativement l'époque du séjour d'Hégésippe à Rome. Il s'y trouvait alors qu'Anicet était évêque (vers 155-156) ; il n'est pas sûr qu'il y soit resté jusqu'au pontificat d'Éleuthère (174-189 env.), ni même jusqu'à celui de Soter, qu'il a pu tout aussi bien mentionner, une fois retourné en Orient (1), où il est probable qu'il a composé ses cinq livres, après avoir accompli cette tournée de contrôle, à travers le monde chrétien, qui motiva son voyage.

L'importance principale de son témoignage est dans la netteté avec laquelle il a dégagé, sous son double aspect, le critère de l'orthodoxie : conformité à la tradition apostolique, catholicité de la foi. Mais son ouvrage aurait eu pour nous un autre intérêt, qui en fait vivement regretter la perte. Hégésippe appartenait à ce milieu palestinien, qui, de tous les éléments du christianisme primitif, est celui que nous connaissons le moins. Les traditions qu'il nous rapporte, par exemple dans le long fragment sur la mort de Jacques, frère du Seigneur (3), puis sur son successeur à l'épiscopat, Syméon, fils de Clôpas et cousin de Jésus, sur les mesures prises par Vespasien, après la chute de Jérusalem, contre les descendants de David, sur la comparution devant Domitien des derniers descendants de Jude, frère du Seigneur, etc., sont comme des épaves

dans les lignes suivantes, loin de défendre le premier διαδοχήν, expliquent son intrusion. En ce cas, Hégésippe serait arrivé à Rome avant le pontificat d'Anicet, et y serait resté jusqu'à ce pontificat.

(1) La date de 180, donnée par le *Chronicon pascalle* comme celle de la mort d'Hégésippe, n'est qu'une déduction du texte d'Eusèbe.

(2) EUSÈBE, *H. E.*, II, xxiii, 3-19.

venues jusqu'à nous d'un grand naufrage (1). « Hégésippe », dit ailleurs Eusèbe, « faisait certaines citations de l'*Évangile des Hébreux* et de l'*Évangile syriaque*, et spécialement du dialecte hébreu, montrant ainsi qu'il était un croyant sorti du milieu des Hébreux, et il est d'autres choses qu'il rapporte comme provenant, sans qu'elles eussent été écrites, de la tradition juive. » (2) Nous aimerions à savoir d'une manière plus précise, comment, sur bien des points essentiels, Hégésippe trouvait réalisé, entre la foi actuelle de l'Orient palestinien et celle de toutes les Églises, entre ses traditions antiques et les leurs, cet accord qu'il considérait comme la garantie de l'orthodoxie.

Hégésippe n'a pas cherché à donner à ses *Commentaires* une valeur littéraire, et son style dénote trop souvent son origine. L'attrait qu'ont pour nous leurs fragments vient de la nature des faits qu'ils contiennent, et de l'écho qu'ils nous apportent encore d'un monde disparu.

---

(1) *Ibid.*, III, xi ; III, xix-xx ; cf. PHILIPPE SIDÉTÉS, dans DE BOOR *Texte und Unters.*, V, 2, 169.

(2) IV, 22 ; le texte n'est pas fort clair au début ; Rufin traduit : « Disseruit autem et de evangeliis secundum Hebræos et Syros et quædam etiam de lingua Hebraica disputavit... » ; M. Grapin : « Il cite l'*Évangile aux Hébreux* et l'évangile syriaque. et rapporte des particularités de la langue hébraïque ».

## CHAPITRE III

### SAINT IRÉNÉE

*Bibliographie.* — Études sur Irénée : H. ZIEGLER, *Irenæus*, Berlin, 1871. — F. BOEHRINGER, *Ireneus* (tome II, de l'ouvrage intitulé *Die Kirche Christi and ihre Zeugen*), 2<sup>e</sup> édition, Stuttgart, 1873. — ALBERT DUFOURCQ, *Saint Irénée* (dans la Collection *les Saints*), Paris, 1904. — F. R. R. HITCHCOCK, *Ireneus of Lugdunum*, Cambridge, 1914. — TH. ZAHN, dans les *Forschungen*, 7, IV ; et article dans PAULY-WISSOWA, IX, 401. — Éditions du *Contra Hæreses*, éd. princeps, par ÉRASME, Bâle, 1526 ; — l'édition ancienne la plus méritoire est celle du bénédictin MASSUET, Paris, 1710 ; réimprimée dans MIGNE, P. G., VII — éd. Stieren, Leipzig, 1848-53 ; — éd. Harvey, Cambridge, 1857 (la plus complète actuellement) ; — éd. Manucci, en cours de publication dans la Collection Vizzini, Rome, 1907. — Extraits, traduits et reliés par des analyses : dans le volume de A. DUFOURCQ, — complémentaire de son *Saint Irénée*, — qui fait partie de la Collection *La Pensée chrétienne* (Paris, Bloud, 1904). — Éditions de la *Démonstration* : éd. princeps de K. TER-MEKERTSCHIAN et E. TER-MINASSIANZ, avec un appendice de A. HARNACK, *Texte und Untersuchungen*, XXXI, I, Leipzig, 1917, avec traduction en allemand (celle-ci rééditée en 1908) ; — traduction en allemand de S. WEBER (*Bibliothek der Kirchenväter*), München, 1922 ; — trad. en français de F. BERTHOULAT, avec introd. de J. TIXERONT, dans la *Patrologie orientale*, t. XII, 5, Paris, 1917. — Cf. aussi REILLY, *L'Inspiration de l'Ancien Testament chez saint Irénée*. *Revue Biblique*, 1917.

*Biographie.* — Saint Irénée domine tous les écrivains chrétiens de la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle. Comme eux tous, il fut un homme d'action avant d'être un écrivain, et ses écrits ont eu exclusivement un but pratique. Successeur de saint Pothin dans l'épiscopat de Lyon, après le martyre de celui-ci, son activité s'est employée

d'abord à reconstituer l'église si cruellement éprouvée par la persécution de Marc-Aurèle ; puis à répandre largement, en terre celtique, le christianisme qui n'avait pénétré qu'assez tard dans l'intérieur des Gaules, par la vallée du Rhône, voie de communication avec les pays méditerranéens, et qu'y avaient apporté surtout des Orientaux. Cela seul suffirait à lui assigner un grand rôle historique. Mais il en eut un autre, non moins considérable. En même temps que la foi chrétienne gagnait du terrain en Gaule, le Gnosticisme y pénétrait et y faisait aussi, semble-t-il, d'assez nombreux adeptes. Venu d'Asie, formé à l'école de Polycarpe, instruit par lui des plus anciennes et des plus pures traditions du christianisme asiatique, Irénée était marqué d'avance comme l'adversaire naturel des nouveaux docteurs, des prophètes de cette « gnose au nom mensonger » ψευδωνύμου γνώσεως, comme il devait l'appeler en s'appropriant une expression de la 1<sup>re</sup> *Épître à Tite*. Autant que pour avoir évangélisé les Gaules, il s'est assuré, dans l'histoire du christianisme, une place de premier rang par un livre qui ne fut pas le seul qu'il écrivit, mais qui, par son importance, laisse bien loin derrière lui toutes ses autres œuvres : *L'Exposé et la réfutation de la prétendue Gnose* ("Ελεγχος καὶ ἀνατροπή της ψευδωνύμου γνώσεως) ; on le cite d'ordinaire sous le titre abrégé (1) : *Adversus hæreses* (contre les hérésies).

La date de la naissance d'Irénée ne peut être déterminée qu'avec une approximation assez large (2). Où était-il né ? Nous l'ignorons. Peut-être à Smyrne. En tout cas, c'est là que s'est passée son enfance et son adolescence. Il a pu connaître Polycarpe, alors que celui-ci était déjà fort âgé (*Adv. hæres.*, III, 3, 4). Lui-même était alors encore enfant (παῖς ἐστὶ ὢν), comme il le dit dans une page bien curieuse de sa *Lettre à Florin*, qu'Eusèbe nous a conservée

(1) Et latin, parce que, comme nous allons le voir, l'ouvrage ne s'est conservé en entier que dans une traduction latine.

(2) Zahn adopte 115 environ, et Harnack 140.



(H. E., V, 20, 4). Florin, ami d'Irénée, qui tomba plus tard dans l'hérésie, était un jeune page de la cour impériale. Pour le ramener à l'orthodoxie, Irénée évoquait les souvenirs de leur première adolescence : « Je t'ai vu, quand j'étais encore enfant, dans l'Asie inférieure, auprès de Polycarpe ; tu avais une situation brillante dans la cour impériale, et tu cherchais à te faire bien venir de lui. Car j'ai meilleure souvenance de ces jours d'autrefois que des événements récents. Ce que l'on a appris dès l'enfance en effet, se développe en même temps que l'âme, en ne faisant qu'un avec elle ; de sorte que je puis dire et le lieu où s'asseyait, pour nous entretenir, le bienheureux Polycarpe, et ses allées et venues, et le caractère de sa vie, et l'aspect de son corps, et les discours qu'il tenait à la foule, et comment il racontait ses relations avec Jean, et avec les autres qui avaient vu le Seigneur, et comment il rapportait leurs paroles, et ce qu'il tenait d'eux au sujet du Seigneur, de ses miracles, de son enseignement, en un mot comment Polycarpe, ayant reçu la tradition de ceux qui avaient vu de leurs yeux la vie du Verbe, était dans tout ce qu'il rapportait d'accord avec les Écritures. J'écoutais alors attentivement cela, par la faveur que Dieu a bien voulu me faire, et je le notais non sur du papier, mais en mon cœur, et, par la grâce de Dieu, je ne cesse de le ruminer fidèlement ; et je puis témoigner devant Dieu que si le bienheureux vieillard, l'homme apostolique, avait entendu quelque chose de pareil (1), il se serait récrié, il aurait bouché ses oreilles, il aurait dit, comme à son ordinaire : O bon Dieu ! pour quels temps m'as-tu réservé ? faut-il que je supporte de telles choses ! — et il aurait fui loin du lieu où, assis ou debout, il aurait entendu de pareils discours. On peut le vérifier par les épîtres qu'il envoyait aux églises voisines pour les affermir, ou à certains frères pour les réprimander ou les exhorter. » Si l'on rapproche ce passage touchant et pittoresque, où

(1) a ces doctrines gnostiques que Florin maintenant partageait.

l'âme candide d'Irénée transparaît tout entière, du texte de son traité auquel nous avons fait allusion plus haut, et où il parle aussi de Polycarpe, en disant : « Nous l'avons vu nous aussi, en notre premier âge, — car il a vécu longtemps, et c'est dans l'extrême vieillesse qu'il a quitté la vie par le martyre, noblement et très glorieusement », on ne peut avoir aucun doute qu'Irénée n'ait connu Polycarpe alors que l'évêque de Smyrne était déjà fort vieux, et que lui-même n'avait pas dépassé l'adolescence. Il est donc absolument impossible de le faire naître avec Zahn vers 115 ; et c'est aux alentours de 140, comme le pensait son excellent éditeur bénédictin, Massuet, qu'il a dû naître, puisque le martyre de Polycarpe est de 155 ou 156 (1).

Nous ignorons à quel moment Irénée quitta l'Asie ; comment il fut attiré vers la Gaule (2). Nous le trouvons à Lyon en 177/8, lors de la terrible crise suscitée par la persécution de Marc-Aurèle. La prédication montaniste déployait toute son activité, pendant que les confesseurs lyonnais étaient en prison, et l'exaltation naturelle où leurs souffrances les avaient portés les rendait particulièrement accessibles à son influence. Ils s'entremirent en faveur de la nouvelle prophétie par des lettres que certains d'entre eux adressèrent à des fidèles d'Asie et de Phrygie (3), et ils envoyèrent Irénée « qui était alors prêtre de l'église de Lyon », à Éleuthère, évêque de Rome, en le chargeant d'une mission analogue. Ils lui rendaient à ce

(1) Le témoignage de l'*Épître à Florin* est beaucoup plus précis et significatif que le texte du traité *Adversus Hæreses*, V, III, 30, où, parlant de l'*Apocalypse*, il dit qu'elle n'est pas bien ancienne et date presque de sa génération, c'est-à-dire de la fin du règne de Domitien, texte qu'il est impossible de prendre au pied de la lettre.

(2) Ce que dit l'appendice du *Martyre de Polycarpe* dans le manuscrit de Moscou sur le séjour d'Irénée à Rome lors de la mort de Polycarpe n'est pas sûr et peut reposer sur des confusions. Voir le texte dans LIGHFOOT, *The Apostolic Fathers*, II<sup>e</sup> éd., p. 985, ou dans FUNK, *Patres apostolici*, I<sup>re</sup> éd., p. 342.

(3) EUSÈBE, *H. E.*, V, IV, 1.

propos le témoignage le plus flatteur : « Nous avons confié le soin de te remettre ces lettres à notre frère et camarade Irénée, et nous te prions de lui faire bon accueil ; c'est un zélateur du Testament du Christ. Si nous estimions que le rang crée des titres à quelqu'un, nous te le recommanderions en première ligne, comme un prêtre de l'Église ; car il a cette dignité (1) ».

Irénée, de retour à Lyon, succéda à saint Pothin, dans l'épiscopat. Nous avons dit déjà dans quelle double voie son activité s'est dirigée : d'une part, il se consacra à l'apostolat dans la population gauloise, dans la population des campagnes surtout sans doute, puisqu'il s'excuse, au début de son grand traité (I, 3), de manquer d'art, parce qu'il passe sa vie parmi les Celtes, en se servant, dans ses rapports avec eux, de leur langage barbare (2) ; de l'autre, il écrivit ses nombreux ouvrages, et notamment ce grand traité, composé lentement, en plusieurs années, sous le pontificat d'Éleuthère (III, 3, 3), qui va de 174 à 189 environ, et probablement pendant la seconde moitié de ce pontificat ; car il semble que l'Église fût en paix pendant qu'il le rédigeait. Nous le voyons intervenir une seconde fois, auprès d'un pape, dans une affaire qui intéressait la chrétienté tout entière, en 190, après la mort d'Éleuthère, auquel avait succédé Victor. La pratique différente des Églises orientales et occidentales pour la détermination de la date de Pâques avait déjà auparavant amené quelques difficultés, quoique tout conflit eût été évité, lors du voyage de Polycarpe à Rome, et qu'Anicet et l'évêque de Smyrne eussent montré une grande tolérance l'un pour l'autre. Il en fut autrement en 190/1, et Victor voulut imposer, sans grand ménagement, aux *Quarto-décimans* orientaux (3) l'usage occidental. Irénée intervint

(1) *Ib.*, 2.

(2) Sur l'apostolat d'Irénée et les débuts du christianisme en Gaule, cf. CAMILLE JULLIAN, *Histoire de la Gaule*, IV, p. 404-512.

(3) Les Orientaux célébraient la Pâque le 14 du mois de *Nisan*, quel que fût le jour de la semaine où il tombait ; les Occidentaux la

dans un sens modérateur, c'est à cette occasion qu'Eusèbe a dit qu'il s'était conduit de manière à faire honneur à son nom (1).

C'est le dernier acte d'Irénée que nous connaissons ; nous ignorons quand et comment il est mort. Son martyre n'est pas mentionné par Eusèbe. Jérôme, qui lui donne le titre de *martyr* dans son *Commentaire sur Isaïe* (64, 4), garde entièrement le silence sur son supplice dans un texte où il semble qu'il ne pouvait être tenté de l'omettre, l'article du *De Viris illustribus* (35). Ce que rapporte Grégoire de Tours (*Gloria martyrum*, 49) est confus et même contradictoire.

*Les œuvres d'Irénée.* — Nous avons perdu beaucoup d'ouvrages d'Irénée, ou n'en possédons plus que de courts fragments. Laissons de côté un traité spécial contre Marcion, qu'il peut bien avoir eu envie d'écrire (*Adv. hæc.*, I, 27, 4 ; III, 12, 12), mais que rien ne prouve qu'il ait écrit ; Eusèbe parle (V, 26) d'un petit livre adressé aux Grecs, qui rentrait par conséquent dans le genre *apologétique* ; il nous a conservé des extraits (V, 20) de la lettre adressée à ce prêtre romain, Florin, qui avait été un ami d'enfance d'Irénée et s'était laissé gagner par le gnosticisme ; au moment où cette lettre fut écrite, la rupture de Florin avec l'Église n'était pas encore un fait accompli ; plus tard, c'est en pensant encore à lui, mais sans lui dédier son livre, qu'Irénée composa un traité de l'*Ogdoade* (Eusèbe, *ibid.*). A un autre Romain, dont les agissements étaient également suspects (2), Blastus, il adressa un livre sur le *Schisme* (*ib.*). Un fragment d'une lettre, adressée à Victor, et relatif à Florin, s'est conservé en

renvoyaient au dimanche suivant, si le 14 ne coïncidait pas avec un dimanche.

(1) EUSÈBE, V, 24, 18. — Irénée signifie en grec : *Pacifique*.

(2) THÉODORE, *Hæret. fab.*, I, (23), a cru que Blastus était devenu Valentinien comme Florin ; il est parlé d'un Blastus quartodéciman dans un traité apocryphe qui porte le nom de Tertullien (*Adv. omnes hæc.*, 22).

syriaque (1) et est assez généralement tenu pour authentique, malgré le silence d'Eusèbe sur cette lettre. Eusèbe nous a transmis au contraire (V, 23-24) des extraits de la Lettre envoyée à Victor, au nom des églises de Gaule, à propos de la discussion sur la Pâque ; il ajoute que cette discussion fut pour Irénée l'occasion d'écrire « non seulement à Victor, mais à divers autres chefs d'église en grand nombre ». Enfin (V, 26), Eusèbe parle d'un « certain livre d'*Entretiens* (2) divers, où il fait des citations de l'*Épître aux Hébreux* et de la *Sagesse* dite de *Salomon* ». Était-ce un recueil de *Sermons*, comme on l'a soutenu en se fondant sur l'emploi du mot *διαλέξεις* par Irénée lui-même pour désigner les *Homélies* de Polycarpe (3) ? On a conclu parfois à tort d'un mot de Jérôme (*De vir. ill.*, 9) qu'Irénée avait composé un commentaire de l'*Apocalypse* ; on ne sait à quoi se rapportent trois citations de Maxime le Confesseur (Migne, *P. G.*, tome XCI, colonne 276), qu'il donne comme provenant « *des discours sur la foi adressés à Démétrius, diacre de Vienne* ». Harnack a démontré, dans une étude très pénétrante, que les quatre fragments publiés par Pfaff — un professeur de Göttingen — en 1723, étaient une falsification de l'éditeur (4).

Il nous reste : l'*Exposé et la réfutation de la fausse Gnose*, en cinq livres, dans une traduction latine, dont la date n'est pas connue sûrement, mais qui est d'une fidélité littérale (5) ; une partie du texte grec — le premier livre

(1) MARTIN dans PITRA (*Analecta*, IV). Le texte est reproduit dans HARVEY ; ZAHN l'a traduit en allemand : *Forschungen*, IV (p. 289), et VI (p. 32).

(2) *Διαλέξεις* ; le terme est un peu vague et peut être expliqué différemment.

(3) Dans le texte cité plus haut (EUSÈBE, V, 20, 6). Les *Sacra Parallela* contiennent une citation des *Διαλέξεις* d'Irénée, et une autre des *διατάξεις*.

(4) HARNACK, *Die Pfaffschen Irenæusfragmente als Fälschungen Pfaffs nachgewiesen* (Texte und Unters., XX, III).

(5) H. JORDAN, *Das Alter und die Herkunft der lateinischen Ueber-*



presque en entier — peut être reconstituée grâce à des citations. Un second ouvrage : *la Démonstration de la prédication apostolique*, a été retrouvé au commencement de ce siècle dans un manuscrit arménien, à la suite des deux derniers livres du traité contre les *Hérésies* (1).

*Le traité contre les Hérésies.* — Le grand traité d'Irénée comprend cinq livres ; c'est l'œuvre la plus considérable qui nous soit restée de toutes celles qu'a produites au <sup>II</sup><sup>e</sup> siècle la polémique anti-hérétique, et il n'est pas à présumer qu'aucune de celles que nous avons perdues — même le *Syntagma* de Justin — nous eût fourni des informations plus complètes et plus précieuses. L'ouvrage s'est développé à mesure que les connaissances d'Irénée s'accroissaient, que ses réflexions tiraient de ce qu'il apprenait des conclusions plus précises, que des faits nouveaux se produisaient encore autour de lui. Sous sa forme définitive, il comprend cinq livres, dont le plan, tel que le définit l'auteur, serait le suivant : 1<sup>er</sup> livre : exposé des doctrines gnostiques ; 2<sup>e</sup> livre, réfutation ; cette réfutation a l'allure d'une argumentation dialectique. Avec le 3<sup>e</sup> livre interviennent les preuves tirées de la tradition et de l'Écriture, elles y sont présentées sous leur aspect le plus général ; dans les deux suivants, la méthode est plus spéciale ; le quatrième fait principalement usage de textes apostoliques, avant tout de Paul ; le cinquième, des paroles du Seigneur contenues dans les Évangiles.

En fait, les trois derniers livres sont un complément des deux premiers, avec lesquels Irénée pensait probablement d'abord achever sa tâche. Il les adressait à un ami, pour le rendre capable à son tour de réfuter les erreurs des

*setzung des Hauptwerkes des Irenæus*, p. 2, 1908. Pour déterminer la date, la question est de savoir si cette traduction a été utilisée par Tertullien (avis de Grabe et de Massuet), ou a utilisé Tertullien (avis de Jordan).

(1) Publié par TER-MEKERTSCHIAN et TER-MINASSIANTZ, avec une traduction en allemand, dans les *Texte und Untersuchungen*, XXXI, 1, en 1907.

hérétiques, et sa première intention était de réfuter la doctrine de Valentin, telle qu'il la connaissait par quelques écrits qu'il avait pu se procurer, ou par les discussions qu'il avait eu à soutenir contre les Valentiniens de la région (1). Outre les Valentiniens proprement dits, il étudie, dans le 1<sup>er</sup> livre, une sorte de mage, Marcus, qui avait eu du succès dans la vallée du Rhône ; Simon, le Magicien, auquel il fait remonter l'origine des hérésies ; ceux qu'il appelle plus particulièrement Gnostiques ; et enfin Marcion. C'est l'ἐλεγχος, ou l'exposé ; mais le mot ἐλεγχος a une nuance plus forte que celle d'exposé ; Irénée estime, comme la plupart des Pères, que les hérétiques dissimulent leur doctrine, pour gagner des disciples ; Irénée va donc les convaincre, les obliger à confesser leurs opinions ; c'est le sens du verbe grec ἐλέγχειν, et du substantif ἐλεγχος. Le second livre sera l'ἀντιρρόπη, l'extirpation de toutes ces erreurs, et tout d'abord des erreurs fondamentales ; la distinction entre le Dieu suprême et le Créateur ; la fiction d'un Plérôme ; celle de la passion d'un Éon et de sa chute, origine du monde matériel, du Kénôme (2). Toute la mythologie des Gnostiques n'est pas plus sérieuse que les Théogonies des poètes comiques (3). A la réfutation des erreurs se mêle l'exposé de la doctrine véritable. C'est toujours la secte de Valentin qui est principalement visée, quoique Basilide soit aussi parfois mis en question, avec Saturnin ou Ménandre, etc. (4). « Une fois détruits ceux qui dérivent de Valentin, toute la multitude des hérétiques se trouve ruinée (5) ». Les analogies entre l'hérésie et la philosophie grecque, par exemple le Platonisme, sont volontiers recherchées (6). La préface du livre III laisse

(1) 1, 2.

(2) Cf. le résumé, II, 8, 3.

(3) *Ib.*, XIV, 1.

(4) *Ib.*, XXIV, 1 ; XXXV, 1.

(5) *Ib.*, XXXI, 1.

(6) *Ib.*, XXXIII, 2.

voir avec une évidence parfaite comment Irénée, préoccupé du résultat pratique, et sans doute sans cesse interrompu par son activité épiscopale, a travaillé au jour le jour, agrandissant ou modifiant son plan en mainte occasion, et s'appliquant ensuite à justifier sa marche un peu irrégulière, essayant d'y retrouver après coup l'ordre qu'il eût été capable d'y mettre — car il avait l'esprit clair — s'il eût composé à son aise, comme un savant que rien ne dérange dans son cabinet.

Pour apprécier équitablement un tel ouvrage, il faut se garder de s'en tenir à des critiques faciles et superficielles. Il convient d'examiner tour à tour ce que valent les informations d'Irénée ; — ce que vaut la méthode d'argumentation ; — ce que vaut l'enseignement positif qui se mêle à ses réfutations dialectiques ou scripturaires.

*Les informations d'Irénée.* — A en juger par ce qu'il déclare lui-même, Irénée a estimé que ses prédécesseurs avaient été assez médiocrement informés sur la Gnose, et il a considéré comme son premier devoir de se procurer des données plus sûres et plus complètes que les leurs. Il semble aussi que cela ne lui était pas très facile, et on comprend assez aisément que les docteurs suspects, qui cherchaient à faire des recrues dans ses Églises, se soient défiés d'un adversaire dangereux, et aient mis peu de complaisance à lui fournir eux-mêmes des armes. Il est clair cependant qu'il a eu en mains un certain nombre de traités hérétiques, et qu'il a joint à ce qu'ils lui apprenaient tout ce qui a pu lui être révélé dans l'exercice même de son ministère. Mais ce qui est plus important que tout, étant donné l'accusation qu'on a si souvent dirigée contre les Pères d'avoir mal compris les doctrines qu'ils réfutaient ou de les avoir dénaturées, c'est de se demander si l'on peut vérifier la conscience et l'intelligence avec lesquelles Irénée a reproduit ou interprété ses sources. La perte de la plupart des écrits gnostiques rend impossible presque partout ce contrôle. Il a pu cependant, grâce à une heureuse chance, être exercé sur le cha-

pitre XXIX du 1<sup>er</sup> livre, qui est relatif aux Barbélognostiques. C. Schmidt a découvert en effet un écrit copte, un *Apocryphe de Jean*, qui, selon lui est la source de cet exposé ; et, à son jugement, la comparaison permet de conclure « à prendre les choses en gros, à une fidèle reproduction par Irénée » ; il se croit autorisé à dire qu' « Irénée s'est donné la plus grande peine pour se conformer à la lettre du texte, et que l'on ne peut constater nulle part une déformation volontaire des vues de ses adversaires(1) ». Nous savons d'un autre côté, par Hippolyte (*Philosoph.*, VI, 42), que les adeptes de Marcus ont parfois protesté contre l'exposé fait par Irénée aux chapitres XIII-XXI du 1<sup>er</sup> livre, et, si le même Hippolyte se déclare en mesure de confirmer tout ce qu'a écrit Irénée sur ce sujet, il est assurément invraisemblable qu'en d'autres endroits au moins l'évêque de Lyon n'ait pas recueilli certains renseignements douteux, ou ne se soit pas trompé dans certaines de ses inductions. Mais il s'est montré aussi consciencieux que possible, et ce n'est pas sans raison que Tertullien l'a appelé, d'un mot souvent répété, « le plus attentif explorateur de toutes les doctrines, *omnium doctrinarum curiosissimus explorator.* »

*La méthode de polémique d'Irénée.* — Irénée n'est pas seulement un homme probe et consciencieux ; il a un esprit juste et pondéré. L'obscurité et la complication des systèmes gnostiques suffit, à ses yeux, à créer une légitime objection contre eux. Il pose en principe « qu'aucune question ne peut être résolue par une autre question, et qu'une ambigüité ne sera pas expliquée par une autre ambigüité, aux yeux de ceux qui ont du bon sens ; mais ces sortes de difficultés ne trouvent leur satisfaction qu'au moyen de ce qui est manifeste, cohérent et clair (2) ». Cet état d'esprit comporte assurément, contre

(1) C. SCHMIDT, *Philotesia, Paul Kleinert zum siebzigsten Geburtstag dargebracht*, Berlin, 1907, p. 327-335.

(2) I, x, 1.

tout effort de recherche, une défiance préalable qu'on peut trouver à bon droit excessive. Le bon sens moyen d'Irénée déclare que mieux vaut pour nous être « ignorants ou médiocrement savants, et être près de Dieu par la charité, que de paraître érudits et habiles, pour être trouvés blasphémateurs de notre maître (1). » Mais c'est là une idée essentiellement chrétienne et le morceau se termine par la citation du verset 1 du *VIII<sup>e</sup> chapitre de la I<sup>re</sup> aux Corinthiens*. Un peu plus loin, il s'exprime ainsi : « Un esprit sain, à l'abri du risque, prudent, ami de la vérité, s'appliquera avec zèle à tout ce que Dieu a accordé à la puissance des hommes et soumis à notre connaissance, et y fera des progrès, se rendant facile la science par la pratique journalière. Or cela, c'est ce qui tombe sous notre vue, et tout ce qui, manifestement et sans amphibologie, est dit en propres termes dans les Saintes Écritures (2). »

On voit apparaître ici le grand principe d'Irénée, qui n'est autre, nous l'avons dit déjà, que le principe catholique lui-même : la vérité est garantie par sa conformité avec les Écritures et avec la tradition apostolique. D'où résulte d'abord la nécessité d'une hiérarchie ; cette nécessité d'une succession épiscopale, remontant aux apôtres, et dépositaire de la foi, que nous avons vue réclamée si énergiquement par Hégésippe. De là aussi la nécessité d'éclaircir la notion d'*Écriture sainte*, et sur ce point Irénée apporte le premier un enseignement décisif.

D'abord la préoccupation de réfuter les Gnostiques l'oblige à insister sur l'accord entre l'Ancien Testament et la foi chrétienne. Il se garde autant de suspecter l'Ancien Testament que de douter de l'identité entre le Créateur et le Père céleste. Il se garde même d'entrer dans la voie où s'étaient engagés l'auteur de l'*Épître aux Hébreux* et surtout celui de l'*Épître de Barnabé*, et qui pourrait mener

(1) II, xxvi.

(2) *Ib.*, xxvii.



à s'en détacher. La question de *la Loi* étant désormais résolue sans réplique, reléguée dans le lointain d'un passé déjà historique et peut-être assez mal compris, l'Ancien Testament n'offre plus aucun danger, et il garantit l'antiquité de la vérité chrétienne ; il la fait remonter à l'origine des choses ; il donne une unité harmonieuse à la révélation, qui, dans ses stades progressifs, émane toujours de la même source et est inspirée du même esprit, au temps d'Adam, au temps de Noé, au temps d'Abraham, au temps de Moïse, pour qu'enfin l'apparition du Christ vienne tout compléter et tout achever.

Tout s'achève par le Christ, et la parole du Christ est déposée dans les Évangiles, commentée dans les écrits apostoliques. Sans entrer dans le détail de tout ce qu'Irénée apporte d'éclaircissements à l'histoire du Canon, et en laissant au lecteur curieux de cette histoire le soin de se reporter aux ouvrages spéciaux que nous avons déjà indiqués, rappelons seulement avec quelle netteté, au lieu de voir aucune difficulté à la coexistence de quatre récits évangéliques, qui ne sont point toujours concordants, il y voit au contraire une intention divine, dont il croit pouvoir pénétrer les mystérieuses profondeurs. Les Évangiles sont quatre, et ne peuvent être ni plus ni moins de quatre ; car il y a quatre points cardinaux et quatre Vents principaux, et l'Église, dispersée en toute la terre, qui a pour colonne et firmament l'évangile et l'esprit de vie, doit avoir quatre colonnes, qui soufflent de toute part l'incorruptibilité et vivifient l'humanité. Le Verbe siège dans les chérubins, et ces chérubins sont quatre. Les quatre évangiles correspondent aux quatre chérubins, Jean, au Lion ; Luc au Bœuf ; Mathieu à l'Homme ; Marc à l'Aigle. Et une autre harmonie se découvre, quand on se souvient que Dieu a conclu avec l'humanité quatre alliances, l'une sous Adam, avant le déluge ; l'autre après le déluge, sous Noé ; la troisième, avec la Loi, sous Moïse ; la quatrième, qui renouvelle l'humanité, et récapitule tout en elle, par l'Évangile, qui

élève les hommes, en leur donnant des ailes, jusqu'au royaume des Cieux (1) !

L'esprit du temps était si porté à ces allégories qu'un ecclésiastique pondéré, raisonnable, comme l'était Irénée, y pouvait trouver non pas l'enivrement qui ne nous étonne pas chez certains mystiques, mais la calme et pleine satisfaction de sa raison. Appuyé sur les Écritures et sur la pure tradition, conservée dans les Églises apostoliques, il ne redoutait plus rien des nouveautés audacieuses. Parmi ces Églises, il en était une qui apparaissait à cet Asiate, devenu Gaulois, et, sans doute plus sensible encore, depuis qu'il vivait dans la Gaule romanisée, qu'il ne l'était en sa jeunesse, à l'attraction exercée par la grande Église établie dans la capitale de l'Empire, c'était l'Église de Rome. Le texte, de première importance, où Irénée a reconnu sa primauté, ne nous a malheureusement pas été conservé dans le texte grec, et la traduction latine, dans sa littéralité obscure, ouvre la porte à des discussions interminables (2). Si nous laissons de côté ce qui est obscur, il résulte clairement du texte qu'Irénée reconnaît à l'Église romaine une primauté de fait ; cette primauté vient (*ibid.*, 2), de ce que cette Église est « très grande, très ancienne, connue de tous, fondée et constituée par les deux Apôtres Pierre et Paul ». Mais Irénée a commencé

(1) III, xi, 8.

(2) Voici ce texte fameux (III, 3, 2) : *Ad hanc enim, propter potentiorum (ou potiorum) principatatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est qui sunt uniusque fideles, in qua semper ab his qui sunt uniusque conservata est ea quæ est ab apostolis tradita.* La variante *potior* ou *potentior* a peu d'importance ; l'une et l'autre expression peuvent correspondre au grec *πρωτων* ; *principatitas*, vu les habitudes de littéralité du traducteur, ne peut guère avoir été que *πρωσια* ; la difficulté sérieuse est de savoir si la proposition relative *in qua*, etc. se rapporte à Rome, c'est-à-dire à l'Église de Rome, ou à *omnem ecclesiam* ; dans le premier cas, l'Église romaine est présentée non seulement comme ayant une primauté, mais comme fournissant la garantie et la norme de la foi à toutes les autres Églises. Je ne puis discuter ici ce problème ; je renvoie au résumé donné par BARDENHEWER, p. 425, de la 2<sup>e</sup> édition ; mais je suis porté, pour ma part, à rattacher *in qua* à *omnem ecclesiam*.

par déclarer d'autre part que « tous ceux qui veulent voir la vérité peuvent considérer la tradition des apôtres, manifestée dans le monde entier en toute église, » et que « nous pouvons énumérer ceux qui ont été institués par les Apôtres évêques dans les Églises et leur successeurs jusqu'à nous ; tous ceux-là n'ont rien enseigné ni connu de pareil aux folies de ces gens » (les gnostiques, *ib.*, 1). Le témoignage d'Irénée sur l'Église de Rome est en somme tel qu'on pouvait l'attendre de lui et d'un homme de son temps ; il marque beaucoup plus nettement l'importance prépondérante qu'elle avait déjà prise et qui s'accroissait chaque jour ; il lui reconnaît une primauté. Mais il trouve la vraie foi garantie de la même façon dans les autres églises apostoliques, et, comme il joignait à son humeur pacifique la fermeté du caractère, il n'a pas hésité, en deux circonstances, où il le jugeait utile, à faire entendre des conseils de modération à l'évêque de Rome, au lieu de se soumettre aveuglément à sa volonté.

*L'enseignement positif d'Irénée.* — Maintenir la pureté de la foi, la pureté de la tradition apostolique, Irénée n'a pas d'autre but. Aussi donne-t-il souvent sa formule du *Credo*, qu'il appelle la règle de la vérité : *κζνὸν τῆς ἀληθείας* (1). Ce *Credo* comprend la foi, « en un seul Dieu, le père tout puissant, qui a créé le ciel et la terre et les mers et tout ce qu'ils contiennent ; et en un seul Christ Jésus, le fils de Dieu, qui s'est incarné pour notre salut, et en l'Esprit saint, qui, par les prophètes, a prédit les dispositions et les venues, et la naissance par une vierge, et la passion et la résurrection d'entre les morts, et l'ascension en la chair aux cieux, du puissant Christ Jésus notre Seigneur, et son retour du ciel en la gloire de son père pour récapituler toutes choses et ressusciter toute chair de toute humanité, afin que tout genou se courbe, au ciel comme sur la terre et sous la

(1) Voir l'ensemble des textes dans HAHN, *Bibliothek der Symbole*. Je cite le plus célèbre.

terre, en l'honneur du Christ Jésus, notre Seigneur Dieu, Sauveur, Roi, selon la volonté du Père invisible ; que toute langue le confesse et qu'il fasse de toutes choses un jugement juste ; qu'il envoie au feu éternel les esprits du mal et les anges coupables et apostats et les impies et les méchants et les hommes sans loi et blasphémateurs ; qu'aux justes, aux saints, à ceux qui ont observé ses commandements et ont persévéré dans son amour, les uns dès l'origine, les autres à la suite de leur repentance, il donne l'incorruptibilité en leur accordant la vie, et les gratifie de la gloire éternelle. Voilà la formule (κήρυγμα) et la foi que, comme nous l'avons dit, l'Église a reçue, et que, bien qu'elle soit dispersée dans le monde entier, elle garde soigneusement, comme si elle habitait une seule maison ; et elle croit pareillement à tout cela, comme si elle n'avait qu'une seule âme, et le même cœur, et elle prêche, enseigne, transmet cela en parfait accord, comme si elle n'avait qu'une bouche. Oui, les langues sont diverses, à travers le monde, mais la qualité de la tradition est unique et la même. Et ni les églises établies dans les Germanies n'ont une autre foi et ne transmettent une autre tradition, ni celles qui sont dans les Ibéries ou parmi les Celtes ou dans le Levant ou en Égypte ou en Libye, ou dans le milieu du monde ; mais comme le soleil, créé par Dieu, est unique et le même dans le monde entier, ainsi la prédication de la vérité partout brille et éclaire tous les hommes qui veulent parvenir à la connaissance de la vérité. » (I. 10).

A cette règle de la foi, Irénée ne saurait ni rien ajouter ni rien soustraire. Mais il l'a expliquée, contre les Gnostiques, et, en l'expliquant, il a contribué, pour une bonne part, au progrès de la théologie. Son témoignage est, avec celui des Apologistes, le plus important pour l'histoire de celle-ci au II<sup>e</sup> siècle. Il est en accord avec eux sur les points essentiels, plus qu'on ne l'a parfois dit ; mais, comme ses préoccupations sont différentes, comme il a passé sa vie à lutter contre les hérétiques, non pas à

défendre la religion contre les païens, il était inévitable que son exposé doctrinal offrît des différences sensibles avec le leur, tout en gardant un assez grand nombre de points de contact avec lui.

Les articles auxquels il s'est le plus attaché sont le monothéisme et l'œuvre rédemptrice du Christ. Pour lui, le gnosticisme, et on peut dire même en termes plus généraux, l'hérésie, est essentiellement un dualisme, ce qui est peut-être trop dire — le manichéisme seul ayant été, plus tard, un franc dualisme — mais ce qui n'est pas dépourvu de vérité, les différents cultes gnostiques et le marcionisme lui-même ayant tout au moins des tendances au dualisme. La grande pensée d'Irénée a donc été d'insister avant tout fortement sur l'unité de Dieu ; le créateur est le même que le Dieu suprême ; le Dieu du Nouveau Testament est le même que celui de l'Ancien. Pour les relations entre le Fils et le Père, pour la nature du Saint-Esprit, Irénée n'apporte rien de particulier ; il répète le Credo ; il n'est pas de ceux qui ont contribué pour une large part au développement du dogme de la Trinité.

Si les Gnostiques ont introduit une manière de dualisme, c'est que le problème du mal leur paraissait insoluble, tant qu'on s'en tenait strictement à un premier principe parfait par définition. La solution qu'Irénée en donne est strictement biblique, et tout à fait conforme à celle qu'avaient défendue les Apologistes. Dieu a créé par bonté ; lui seul est parfait ; ses créatures sont nécessairement imparfaites, et leur imperfection — qui n'est un mal que dans le sens négatif du mot, non dans un sens positif — se révèle dans le libre arbitre dont elles sont douées ; libre arbitre qui leur permet de rester dans le bien, mais aussi de choir dans le mal (IV, 37). Le premier qui a mal usé du libre arbitre, c'est un ange, c'est Satan. Irénée insiste peu sur cette première faute, dont l'examen attentif eût pu le conduire à des discussions assez malaisées avec le Gnosticisme. Il faut retenir qu'il est d'une in-



dulgence assez grande pour Adam, qui a cédé, mais n'est pas allé au mal par un mouvement spontané ; il donne une explication du récit biblique, où il met surtout en relief que la malédiction divine a été dirigée contre le serpent, non contre le premier homme ; il déteste l'hérésie de Tatien et de ceux qui avec lui contestent le salut d'Adam (1). La conséquence de la faute d'Adam est pour lui plutôt l'introduction de la mort que celle du péché originel.

Cette faute du premier homme n'en est pas moins le point de départ de toute la doctrine d'Irénée sur la rédemption, et cette doctrine est ce que son œuvre contient de plus essentiel. Les conséquences de la chute ne peuvent être effacées que par l'incarnation. La réaction contre le gnosticisme a conduit Irénée à méditer fortement sur cette doctrine, en s'inspirant de Saint Paul (2), et son rôle préféré, dans le développement de la théologie catholique a été de systématiser les idées si originales de l'Apôtre des Gentils. Pour réparer les effets de la chute, le Fils, dont Irénée conçoit à peu près comme les Apologistes le rôle de Créateur, de révélateur partiel aussi, dans la période qui a précédé la venue du Christ, a dû rétablir la communication entre la nature humaine et la nature divine par son incarnation. « Il a uni l'homme à Dieu... et si l'homme n'avait pas été uni à Dieu, il n'aurait pas pu participer à l'incorruptibilité. Il fallait que le médiateur entre Dieu et l'homme les rapprochât tous deux en amitié et concorde par sa propre parenté avec l'un et l'autre, qu'il menât l'homme à Dieu, et fit connaître Dieu à l'homme (3) ». De là, le rejet absolu du docétisme ; si la chair du Christ

(1) Livre III, ch. XXIII.

(2) Sur Irénée et saint Paul, cf. J. WERNER, *Der Paulinismus des Irenæus*, T. U, VI, 2, 1889. Étude très serrée, où des idées justes s'associent à d'autres qui sont contestables ; tout en montrant que parfois la pensée d'Irénée est moins fidèle à celle de Paul que ne le fait croire d'abord l'identité de l'expression, Werner réduit trop l'influence profonde de Paul sur Irénée.

(3) Livre III, ch. XVIII.

avait été pure apparence, la Mort ne pouvait pas être vaincue. De là le rôle joué, dès cette vie, par l'eucharistie, qui nous prépare à la vie éternelle (1). De là surtout cette théorie de la *récapitulation*, dont le principe est emprunté à Saint Paul, mais qu'Irénée pousse à ses dernières conséquences ; toute l'histoire de Jésus n'est que la contre-partie de l'histoire d'Adam ; le salut nous arrive par une femme, comme une femme avait causé la faute ; et Irénée est certain que le péché d'Adam fut commis un vendredi, puisque c'est un vendredi qu'il a été racheté sur la Croix (2).

La doctrine du salut chez Irénée avait un double avantage. Elle était profondément chrétienne ; nous ramenant sans cesse à la nécessité de l'incarnation, elle ne cessait de rappeler les traits humains que les Évangiles prêtent à Jésus (3) ; elle conservait à la foi, intacte, cette force si puissante, la pensée qu'un Dieu s'est fait semblable à nous pour nous sauver. Elle réunissait ce que les *Évangiles* et les *Épîtres* de Paul ont de plus émouvant, de plus agissant sur les âmes. D'autre part elle fournissait à l'Église à la fois des armes excellentes pour combattre l'hérésie, et des moyens efficaces d'attirer à elle de nouvelles recrues. Elle barrait le chemin au Gnosticisme, et, en mettant le principal de l'œuvre du salut dans la *divinisation de l'homme*, en disant que le but de l'incarnation était « le mélange et l'union de Dieu et de l'homme, *comixtio et communio Dei et hominis* » (4), elle parlait un langage qui pouvait être aisément compris par les adeptes des religions de mystères ; on peut même dire qu'elle parlait leur propre langage ; mais, par l'appel qu'elle faisait au Christ historique, elle prenait une solidité et une précision qui manquaient à celles-ci.

(1) Voir le ch. xviii du livre IV et le début du livre V.

(2) Livre V, ch. xxiii.

(3) Par exemple, livre III, ch. xxii.

(4) Livre IV, ch. xx, 4.

On retrouverait les mêmes tendances dans la conception que se fait Irénée de la nature de l'âme — le troisième point, après celui de la création, et celui du salut, où la lutte contre le gnosticisme rendait particulièrement utile des éclaircissements (1). Si l'on se rappelle de plus tous les liens qui rattachaient Irénée au christianisme asiate le plus ancien, tous les souvenirs venus de Polycarpe et de ces *presbytres*, ignorés de nous, sous le patronage desquels il se place si souvent (2), si l'on tient compte de l'importance qu'il attache aux charismes, de l'insistance avec laquelle il les montre encore pleinement vivants et efficaces au sein de l'Église de son temps, de ce millénarisme, qui est un élément essentiel de sa croyance (3), on jugera que l'évêque de Lyon tient lui-même une place de premier rang dans cette transmission de la foi, de siècle en siècle, dont il s'est appliqué à démontrer le caractère authentique et la sûreté.

*La valeur littéraire du Traité d'Irénée.* — Irénée était loin de manquer de culture ; cette culture était, il est vrai, surtout ecclésiastique ; il connaissait à fond l'Ancien Testament ; il se sert de la traduction des *Septante*, qu'il considérait comme inspirée, et il a conté, avec une crédulité assez naïve, au chapitre XXI du livre III, la légende de l'accord miraculeux entre les soixante-dix traducteurs, opérant chacun sans communiquer avec les autres ; mais il était capable de se reporter au texte original, et il lui arrive assez souvent de discuter la signification d'un mot hébreu. Il s'est excusé, au début de son livre, de son médiocre talent d'écrivain ; c'est parce qu'il avait le sentiment d'entreprendre surtout une œuvre pratique ; mais c'est aussi, pour une bonne part, par simple précaution oratoire. Il a écrit en grec, parce que les premières églises des Gaules se sont recrutées, ainsi que l'église ro-

(1) Livre V, ch. VI, ch. XII.

(2) Cf. les ch. XXV et suiv. du V<sup>e</sup> livre.

(3) IV, ch. XXVII.

maine, principalement parmi des Orientaux ; il sait très convenablement le grec, qui était certainement la langue dans laquelle il avait été élevé et qu'il parlait depuis son enfance. Il n'était pas ignorant de la littérature grecque, ni même de la philosophie, sans avoir fait de celle-ci une étude approfondie. Comme tous les Grecs, il connaissait Homère, auquel il a fait plusieurs allusions ; il en fait aussi parfois au théâtre, de préférence à la comédie, qui restent très générales. La mythologie abstraite des Gnostiques provoquait aisément certaines comparaisons avec la mythologie poétique. Il a fait quelques rapprochements assez superficiels entre leurs systèmes et telle ou telle doctrine du platonisme. Il semble, dans son jugement sur la civilisation profane, avoir montré une modération relative, surtout pour un chrétien dont la foi contient une proportion aussi forte d'éléments anciens que la sienne. Il a parlé de la paix romaine en homme qui en appréciait le mérite, et en était reconnaissant à l'empire.

Il écrit avec simplicité ; avec clarté aussi, le plus souvent, quoique sa phrase ne soit pas toujours exempte de quelque embarras (1). Parfois l'ardeur de sa foi, l'admiration que lui inspirent les harmonies mystérieuses qu'il y découvre, lui donnent quelque éloquence. Je citerai comme exemple ce morceau du livre III (ch. xiii, 5), qui sert de conclusion à un commentaire du iv<sup>e</sup> chapitre des *Actes des Apôtres* : « Voilà les voix de l'Eglise, d'où l'Eglise tout entière a tiré son origine ; voilà les voix de la métropole des citoyens de la Nouvelle-Alliance ; voilà les voix des Apôtres ; voilà les voix des disciples du Seigneur, de ces hommes vraiment parfaits, qui ont reçu leur perfection de l'Esprit, après l'ascension du Seigneur ; qui invoquaient Dieu, créateur du Ciel, de la Terre et de

(1) Nous avons assez de fragments en grec, grâce aux citations, pour pouvoir juger de l'original autrement que par la traduction latine.

la Mer, Dieu qui a été prédit par les prophètes, et avec lui son fils, que Dieu a oint, et qui n'en connaissaient pas d'autres. Car il n'y avait là ni un Valentin, ni un Marcion, ni aucun de ces autres destructeurs, qui se détruisent eux-mêmes, et avec eux ceux qui les écoutent. « L'endroit où ils étaient rassemblés » dit l'auteur des *Actes* (IV. 31), « trembla, et tous furent remplis de Saint Esprit, et ils faisaient entendre la parole de Dieu avec confiance, à quiconque voulait croire. »

*La Démonstration de la prédication évangélique.* — Le second ouvrage d'Irénée que nous possédions intégralement a été, comme nous l'avons dit plus haut, retrouvé dans une traduction arménienne, et était mentionné par Eusèbe à la fin de la liste qu'il donne au chapitre xvi du livre V de son histoire (1). Il est adressé à un ami, Marcianus, dont nous apprenons seulement, par la préface, qu'il vivait ailleurs qu'à Lyon; il a pour objet, lui dit l'auteur, de « t'exposer en peu de mots la prédication de la vérité, pour te confirmer dans la foi. C'est comme un important aide-mémoire que nous te l'envoyons, afin que dans sa brièveté il te fournisse l'essentiel, que tu connaisses en abrégé tous les membres du corps de la vérité et reçoives en ce sommaire les preuves des choses célestes. » Ainsi Marcianus gardera la vraie croyance et sera lui-même capable de combattre l'hérésie.

On ne peut guère attendre d'idées nouvelles d'un manuel, où la partie polémique du *Grand Traité* devenait inutile, et où l'enseignement positif se réduit à une sorte de commentaire de la formule du baptême, d'après les témoignages scripturaux. La matière est analogue, on le voit — une fois opérés les retranchements que l'on vient d'indiquer — à celle des derniers livres du traité, à la suite desquels notre petit livre se trouve dans le ma-

(1) HARNACK, p. 53, hésite pour le titre entre *Ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος*, et *(λόγος) εἰς ἐπίδειξιν*, etc. Je crois plus probable la première formule.



nuscrit arménien. La même méthode s'y retrouve ; les mêmes textes sont en général invoqués ; sur certains points de détail (1), le petit livre précise ou éclaire telle vue du traité.

Le plus intéressant me paraît être qu'on saisit mieux dans la *Démonstration* que dans le traité — parce qu'elle ne contient pas de polémique directe — comment Irénée, ainsi que plus tard et d'une autre manière les Alexandrins, n'a pu passer sa vie à étudier et à combattre les systèmes gnostiques sans avoir subi en quelque mesure l'influence du gnosticisme ; l'importance que prennent chez lui l'angélologie et la démonologie, le tour qu'il donne à sa théorie de la rédemption, et qui la rend si propre à donner satisfaction à ces aspirations au salut qui ont fait le succès des religions de mystères, tout cela, ce sont des moyens de trouver une solution pour les problèmes principaux qu'avaient agités les Gnostiques, une solution qui reste d'accord avec l'Écriture et la tradition apostolique, et qui cependant tient compte des raisons intellectuelles ou morales qui avaient contribué à produire le mouvement gnostique.

Comme la *Démonstration* est très courte, elle est d'une composition plus claire que le Traité, et n'est pas, comme lui, encombrée de digressions. Le plan est très simple ; après la préface, adressée à Marcien, Irénée expose brièvement le contenu de la foi ; il s'applique ensuite à trouver chaque article prédit dans l'Ancien Testament ;

(1) Harnack les a relevés avec soin à la fin de l'édition princeps. Au point de vue historique, le trait le plus curieux est la date donnée au proconsulat de Pilate : *sous Claude* (ch. LXXIV) ; cette date est en accord avec l'opinion d'Irénée, dans le *Traité*, sur l'âge avancé auquel est parvenu Jésus. — Au point de vue dogmatique, noter, au ch. IX, la mention de *sept cieux*, chacun avec son ange ; — les chapitres curieux, un peu naïfs parfois, sur la création de l'homme et son état primitif (ch. XI et suiv. ; cf. aussi ch. XXXII et ch. XXXVIII) ; — le chapitre XLVII est plus précis sur la *Trinité* qu'aucun passage du *Traité*, avec cependant des nuances par rapport à la théologie du IV<sup>e</sup> siècle, au sujet desquelles on peut lire HARNACK, p. 61.

une brève histoire de l'accomplissement du dessein divin, depuis la création de l'homme jusqu'au temps des prophètes, est suivie de la citation et du commentaire des principaux textes prophétiques qui sont relatifs à l'incarnation et à la rédemption. Les pages finales mettent en lumière, en s'inspirant tout particulièrement du *Sermon sur la Montagne*, le caractère original de l'*Évangile*, sa nouveauté par rapport à la *Loi* ; dans la conclusion, Irénée fait un retour vers ses préoccupations habituelles ; il rappelle que les hérésies qu'on doit combattre portent sur trois points capitaux : la doctrine de la création ; celle de l'incarnation, celle du Saint-Esprit ; un renvoi précis à son *Traité* (ch. xxix) nous apprend que la *Démonstration* est postérieure à celui-ci.

Nous ne pouvons juger du style, puisque le texte grec nous manque ici entièrement. Nous devons nous borner à dire que, comme il convient à une sorte de manuel élémentaire, l'allure du développement est très simple ; il ne prend un peu plus d'accent que dans la partie finale.

---



## LIVRE IV

### LES ACTES DES MARTYRS AU II<sup>e</sup> SIÈCLE ORIGINES DE LA POÉSIE CHRÉTIENNE

---

#### CHAPITRE I

#### LES ACTES DES MARTYRS

*Bibliographie : Éditions.* — Le grand recueil des *Acta Sanctorum*, dit des *Bollandistes* et fondé par J. Bolland, a commencé à paraître à Anvers, en 1643 ; il va aujourd'hui jusqu'au commencement de novembre et comprend 63 volumes in-folio. Il est à compléter par les *Analecta Bollandiana* (depuis 1882). Le premier essai notable pour faire un choix entre les textes est celui du bénédictin Th. RUINART, *Acta primorum martyrum sincera et selecta*, Paris, 1689 ; 2<sup>e</sup> édit., Amsterdam, 1713 ; réimpression en 1802 (à Augsbourg), en 1859 (à Ratisbonne). — E. LE BLANT, *Les Actes des Martyrs*, supplément aux *Acta sincera* de Dom RUINART (*Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, XXX, 1883). — Les textes les plus anciens — les seuls dont il sera question ici — ont été réunis commodément dans un volume de la collection Krüger : R. KNOPF, *Ausgewählte Märtyreracten*, Tübingen et Leipzig, 1901 ; cf. aussi : O. V. GEBHARDT, *Acta martyrum selecta*, Berlin, 1902, et le fascicule III du *Florilegium patristicum* de G. RAUSCHEN, *Monumenta minora sæculi secundi*, Bonn, 1905.

Études sur le caractère historique et littéraire des *Actes* : H. DE LEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1905 ; *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, ib. 1924. — K. HOLL, *Neue Jahrbücher für klassische Philologie*, 1914, p. 528 et suiv. — O. GEFFCKEN, *Die christlichen Martyrien*, Hermes, 1910, p. 481 et suiv. — R. REITZENSTEIN, *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig, 1906. — P. ALLARD, *Histoire des Persécutions*, t. I, Paris, 1885 (2<sup>e</sup> éd., 1892).

*Caractères généraux.* — De toutes les parties de la vie de Jésus que racontent les Évangiles, celle qui, dans chacun des quatre récits que l'Église a consacrés, présente la suite la plus cohérente et le plus grand nombre de détails précis, c'est celle qui raconte sa Passion ; c'est aussi celle qui a exercé la plus profonde action sur les âmes, et le plus contribué à la propagande. Comment l'Église n'eût-elle pas désiré perpétuer le souvenir de ceux qui, humbles imitateurs de leur Dieu, avaient comme lui souffert et comme lui étaient morts pour leur foi ? Comment eût-elle pu négliger d'utiliser ce que ces exemples contenaient de force pour édifier, transporter, soutenir d'abord, au temps des persécutions, les frères qui risquaient chaque jour de subir la même épreuve ; ensuite, dans des temps plus tranquilles, ceux qui, n'étant plus exposés qu'aux infortunes communes à l'humanité, rougiraient de leur faiblesse, dans une lutte facile, au souvenir de ces héros ? Ces motifs sont trop naturels pour qu'il y ait besoin de les développer ; ils sont expressément indiqués par quelques-uns des rédacteurs des pièces les plus anciennes. « Vous nous avez demandé de vous instruire des événements », dit l'Église de Smyrne à celle de Philomélium (1), « et nous, pour le moment, nous vous en faisons connaître l'essentiel par les soins de notre frère Marcion (2) ; après en avoir pris connaissance, transmettez cette lettre aux frères plus éloignés, pour qu'eux aussi glorifient le Seigneur, qui fait son choix parmi ses serviteurs. » Des sentiments analogues ont inspiré la belle *Lettre des Églises de Lyon et Vienne à celles d'Asie et de Phrygie* (3).

Les *Actes des Martyrs* ont pris une forme assez variée,

(1) *Martyre de Polycarpe*, XX.

(2) Le nom est donné avec des variantes.

(3) EUSÈBE H. E., début du livre V. — On a pensé de bonne heure à fêter le jour du martyre (ἡμέρα γενέθλιος. Cf. *Martyre de Polycarpe*, 18, 2) ; ainsi se sont constitués peu à peu les catalogues de martyrs, les *Martyrologes* ; mais aucun de ceux que nous connaissons ne remonte jusqu'au II<sup>e</sup> siècle.



qui dépend d'abord des intentions du rédacteur, et en second lieu, pour une bonne part, tant de la diversité des circonstances à narrer, que des moyens d'information dont le rédacteur avait disposé. La variété est devenue de plus en plus grande à mesure que les *Actes*, au lieu de répondre simplement à un sentiment profond et d'avoir un objet pratique, ont fini par constituer un genre littéraire, où la rhétorique avec tous ses abus a prédominé, et dont les auteurs ne se proposaient plus guère de faire œuvre d'histoire, ni même toujours œuvre d'édification pieuse, mais plutôt de satisfaire l'imagination de leurs lecteurs. A l'époque ancienne où nous sommes encore, à l'époque même des persécutions, la simplicité était plus grande, et s'alliait à une sincérité parfaite. C'est à cette époque qu'appartiennent les récits, peu nombreux et d'autant plus précieux, qui nous émeuvent en même temps qu'ils apportent un témoignage véridique à l'histoire.

En restant dans les limites des deux premiers siècles, il suffit de distinguer deux catégories ; certains *Actes* (et de là vient le nom donné à tous ces écrits) ont la forme d'un procès-verbal, relatant les débats, le jugement, son exécution ; d'autres ont celle d'une narration historique.

Les premiers inspirent au premier abord plus de confiance. Il est certain que les procès et leurs incidents ont eu des témoins ; il suffit de lire certaines scènes des *Actes des Apôtres* pour s'en convaincre. D'autre part, les pièces qui s'y rapportaient, et le compte rendu des débats étaient conservés dans les archives (1). Il pouvait en être donné officiellement communication, mais sous certaines conditions seulement, et il est peu probable que, suspects comme ils l'étaient, les chrétiens aient osé faire une requête pour user de ce droit, ou réussi, s'ils l'ont osé, à obtenir la permission demandée. Par contre, il n'est pas

(1) On peut voir des exemples de procès-verbaux dans le premier volume des *Papyrus d'Oxyrhynchus*, n° 37 (de l'an 49) ; n° 38 (de l'an 49-50) ; les deux textes sont donnés dans le petit recueil comode de LIETZMANN, *Griechische Papyri*, Bonn, 1910.

impossible que tel d'entre eux, en soudoyant un subalterne, se soit fait délivrer une copie ; il arrive parfois que le rédacteur d'un de nos *Actes* affirme que ses informations ont été acquises par cette voie, sans qu'il soit toujours facile de déterminer si sa prétention est fondée ou s'il cherche seulement à accréditer ses dires. Ce ne sont pas seulement les chrétiens qui ont procédé ainsi ; nous connaissons aujourd'hui des cas analogues à ceux de leurs martyrs, mais qui se rapportent à des païens. Ce sont les récits qui nous sont parvenus sur papyrus de différents procès (1) suscités, devant le tribunal impérial, par les dissensions intestines auxquelles donna lieu, à Alexandrie, l'antisémitisme qui s'y déchaîna si furieusement au 1<sup>er</sup> et au 11<sup>e</sup> siècles de notre ère ; on a même donné à ces récits, avec un peu de complaisance, le nom d'*actes des martyrs païens*. Ils peuvent remonter en dernière analyse à des procès verbaux authentiques, et aussi aux notes prises par les compagnons des condamnés au cours des débats. Il n'est pas douteux cependant qu'ils n'aient été un peu romancés, et il est facile d'observer que l'attitude héroïque des accusés a été parfois embellie, que certaines paroles

(1) Ces textes sont au nombre de six : sous Claude, le procès d'Isidore et de Lampôn (*B. G. U.*, II, n° 511 ; *Papyrus du Caire*, 10, 448 ; donné par LIETZMANN, *ibid*) ; — ceux de Paul et Antonin, sous Hadrien (en deux rédactions, l'une plus longue, *Pap. Paris.*, 68 ; *Pap. Londin.*, 1 ; — l'autre plus courte, *B. G. U.*, I, 341) ; — ceux d'Appien, sous Commode, *Papyrus Oxyr.*, I, 33 (cf. LIETZMANN *ibid*) ; — un fragment, écrit au 11<sup>e</sup> ou 111<sup>e</sup> siècle dans *B. G. U.*, II, 588 ; — l'entretien du préfet Flaccus avec Isidore et Denys, dans le temple de Sérapis à Alexandrie (*Pap. Oxyrh.*, VIII, 1089) ; — les actes d'Hermasiscos, sous Trajan, (écriture du comm. du 111<sup>e</sup> siècle), *ib.* X, 1242 ; — on peut y ajouter un fragment insignifiant, *Pap. Fayoum*, 217 ; et peut-être le *Pap. Oxyr.*, III, 471. — Voir sur ces textes : WILCKEN, *Zum Alexandrinischen Antisemitismus*, (*Abhandlungen* de l'Acad. de Saxe, 1909), et *Chrestomathie* (p. 14-20) ; divers articles de Théodore Reinach dans la *Revue des Études juives*, 1895 et 1897) ; — ADOLF BAUER, *Heidnische Märtyrerakten*, dans l'*Archiv für Papyrusforschung*, I ; REITZENSTEIN, dans les *Nachrichten* de la Société de Göttingen, 1904 ; — A. von PREMERSTEIN, dans le *Philologus*, Supplém., XVI ; — MODRONA : *Protocolli giudiciari o romanzo*, Milan, 1925.

qui leur sont prêtées dans leurs altercations avec les juges, parfois avec l'empereur lui-même, ont une virulence peu vraisemblable, que les divers empereurs apparaissent avec certains traits historiques, sans doute, mais avec d'autres aussi qui sont conventionnels. Reitzenstein (1) a essayé de montrer, non sans quelque probabilité, que cette littérature, ainsi que celle des *Actes* chrétiens, pouvait être rattachée en quelque mesure au genre, très populaire sous l'empire, des *Exitus illustrium virorum* (les morts des hommes illustres). Il est en effet peu de récits chrétiens, même parmi ceux qui ont en apparence gardé le plus fidèlement la forme protocolaire, qui ne contiennent au moins quelques traits qui tendent au panégyrique des martyrs, à l'édification des fidèles ou à l'apologie de la religion chrétienne.

Les *narrations* proprement dites trouvaient déjà des modèles dans les livres saints : la *Passion* du Christ dans les Évangiles ; le récit de la mort d'Étienne dans les *Actes*. Ces modèles, dans le *Nouveau Testament*, sont remarquables par leur simplicité, à laquelle ils doivent leur pathétique. Le ton est plus exalté dans les écrits d'origine juive, comme le *III<sup>e</sup> Livre des Macchabées*. Enfin la littérature païenne, qui avait souvent glorifié l'indépendance des philosophes, leur attitude vis-à-vis des tyrans, ne pouvait être ignorée des chrétiens ni rester sans influence sur eux (2). Le rédacteur, parlant en son propre nom, se sentait plus libre que dans le cadre protocolaire.

(1) *Opus. cit.* — Il est assez difficile de déterminer quel public pouvaient intéresser ces récits — qui nous sont parvenus souvent dans des papyrus assez postérieurs aux faits — et s'ils ont circulé isolément, ou s'il faut établir entre eux tous un lien de dépendance. REITZENSTEIN s'est prononcé pour cette seconde opinion, et suppose qu'ils proviennent d'un ouvrage unique qui aurait porté pour titre : *Sur les ambassades des Alexandrins auprès des empereurs, ou Sur le courage des Alexandrins*.

(2) Cf. par exemple le *περὶ τῆς τῶν φιλοσόφων ἀνδρείας* de Timothée de Pergame (qui ne date d'ailleurs que du commencement du III<sup>e</sup> siècle).

Certains éléments de son récit l'invitaient si manifestement au développement, dès qu'il avait la moindre facilité littéraire, qu'il n'eût pu résister à cet entraînement qu'à condition de comprendre les obligations de l'histoire comme nous les comprenons nous-mêmes et comme personne ne les comprenait en ce temps. Ces éléments étaient principalement : l'interrogatoire des martyrs, conçu de manière à mettre en antithèse la sottise ou la cruauté du juge d'une part, la vaillance du chrétien de l'autre et la supériorité de sa croyance; la description du supplice, que les rédacteurs ont de plus en plus poussée à l'horrible, en obéissant à ce goût pour un pathétique malsain qui est caractéristique de toute la littérature à l'époque impériale, et à ce même désir de grandir l'héroïsme des martyrs, qui avait déjà pour effet de dénaturer les scènes de comparution devant les magistrats. L'exaltation des témoins — cela se constate déjà dans des pièces très anciennes, comme le *Martyre de Polycarpe* — les a fait croire à des interventions miraculeuses, que les rédacteurs de nos récits ont accueillies avec faveur, et que leurs lecteurs n'ont pas moins aimées. Dans les textes de basse époque, ces miracles ont pullulé, comme dans la littérature des *Actes apocryphes des Apôtres*, et en rendent la lecture aussi fatigante pour les modernes qu'ils ont contribué jadis à leur vogue, suffisamment prouvée par le nombre des rédactions que nous en possédons encore (1).

*La lettre de l'Église de Smyrne.* — Passons maintenant en revue et caractérisons brièvement ceux des *Actes* qui remontent au moins jusqu'au II<sup>e</sup> siècle. Les *Actes du martyre* de saint Ignace n'ont, nous l'avons vu, aucun caractère d'authenticité, mais nous n'avons presque pas lieu de le regretter, puisque cette admirable *Épître aux Ro-*

(1) Sur le caractère littéraire des *Actes*, cf. K. HOLL, *Neue Jahrbücher für klassische Philologie*, 1914. — J. GEFFCKEN, *Die christlichen Martyrien*, *Hermes*, 1910. — HARNACK, *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1910 ; et les ouvrages déjà cités du Père Delehaye.

*mains*, où l'évêque de Smyrne exprime sa crainte que la bienveillance malencontreuse de l'Église de Rome, par une démarche inconsidérée auprès de l'empereur, ne lui arrache la couronne du martyre, déjà posée sur son front, est plus pathétique et plus héroïque que ne pourrait être aucune narration. Le récit le plus ancien que nous possédions se trouve donc être l'*Épître de l'Église de Smyrne à l'Église de Philomélion* sur le martyre de Polycarpe. C'est un récit émouvant et, qui, dans toute la partie qui concerne l'arrestation de l'évêque, son jugement, sa condamnation, abonde en détails précis que seuls des témoins oculaires ont pu connaître, et que celui qui tient la plume en leur nom rapporte avec un sentiment sincère dont on sent tout le prix quand on compare cette sobriété digne et touchante aux élucubrations déclamatoires de tant d'*actes* plus tardifs. Quelle scène vivante et naturelle, par exemple, que celle où nous voyons l'évêque captif, ramené de la villa où il a été arrêté, à la ville, un jour de fête, sur un âne, et faisant en route rencontre de l'irénarque (1) Hérode et de son père Nicétés, qui le font monter dans leur voiture, et, obéissant à une pitié pour ce vieillard qu'ils connaissent et qu'ils estiment, essaient de le convaincre qu'on va lui imposer une bien légère exigence en lui demandant de sacrifier à César (2)? La scène des préparatifs du supplice n'a pas moins de réalisme et n'est pas moins instructive, avec le rôle qu'y joue la foule, et, dans la foule elle-même, la communauté juive. On ne peut être surpris que les chrétiens qui ont assisté à ces épisodes dramatiques, transportés d'une émotion où se mêlaient l'indignation contre les juges, l'admiration pour le martyr, la pensée qu'un sort pareil attendait demain peut-être chacun d'entre eux, se soient figuré voir la flamme du bûcher former, autour du corps de Polycarpe, comme une voûte, au milieu de

(1) Magistrat de police.

(2) Ch. VIII.



laquelle « son corps apparaissait, pareil non à une chair qui brûlé, mais à un pain qui se cuit, ou à de l'or et de l'argent portés au rouge dans un four » ; ni que, lorsque le *confecteur* vint achever la victime d'un coup de poignard, ils aient cru assister à un autre miracle; dont l'état défectueux du texte rend la véritable nature incertaine (1).

La lettre a été rédigée — comme nous l'apprend sa conclusion, — par un chrétien du nom de Marcion (2) ; une série de notes, qui ont été ajoutées postérieurement au texte, nous renseignent sur les vicissitudes qui en ont accompagné la transmission jusqu'à nous.

*Actes des martyrs romains.* — Après l'Église de Smyrne, celle de Rome est celle qui nous apporte les témoignages les plus anciens et les plus authentiques. Justin l'Apologiste, au début de sa seconde *Apologie*, nous a lui-même raconté le martyre de Ptolémée et de Lucius. L'histoire est fort curieuse, comme un exemple des conflits que la propagation de la foi a souvent suscités à l'intérieur des familles. Une femme est devenue chrétienne, et essaie en vain de convertir son mari. Pendant une absence de celui-ci, elle réclame le divorce. Il répond en la dénonçant comme chrétienne (3) ; puis en dénonçant un certain Ptolémée, qui l'avait convertie. Ptolémée est condamné par le préfet Urbicus, et, au moment où celui-ci prononce le jugement, un assistant proteste, alléguant que l'accusé n'a commis aucun crime de droit commun. Urbicus lui demande s'il ne serait pas chrétien lui-même ; l'homme, un certain Lucius, le reconnaît, et, avec un autre protes-

(1) Ch. XII et suiv.

(2) Cf. *supra*. — La lettre est postérieure d'assez peu aux événements ; il résulte de XVIII, 2, en tout cas, qu'elle est de l'année même où ils s'étaient produits.

(3) La femme demande alors que son différend avec son mari soit d'abord réglé, se déclarant prête à répondre ensuite sur l'accusation de christianisme ; sa requête lui est accordée ; Justin ne nous parle pas de son sort ultérieur ; il est donc peu probable qu'elle ait été martyrisée elle-même.

tataire que Justin ne nomme pas, est envoyé lui aussi au supplice (1).

Justin a fait ce récit pour prouver que les chrétiens étaient condamnés du seul fait de leur adhésion au christianisme. Lui-même, un peu plus tard, vers 165-167, devait à son tour subir le sort injuste contre lequel il s'élevait. Il le partagea avec cinq compagnons, Chariton, Évelpiste, Hiérax, Pœonios, Libérien, et une femme, Charito. Les *Actes* de leur martyre sont parmi les meilleurs que nous possédions; bien que la phrase par laquelle ils débudent ne permette guère de croire que, dans la rédaction où ils nous sont parvenus, ils remontent intégralement au <sup>ii</sup><sup>e</sup> siècle. Cette phrase est de quelqu'un qui écrivait après la fin des persécutions; mais cet anonyme a eu à sa disposition une pièce ancienne, et de bon aloi, qu'il semble s'être borné à transcrire fidèlement. Elle a la forme du procès-verbal : c'est le compte rendu de la comparution des accusés devant le préfet Rusticus; Justin est, comme il est naturel, leur porte-parole. Ses réponses sont simples et dignes, en harmonie parfaite avec le ton de ses *Apologies*. Il proclame sa foi en un Dieu créateur du monde visible et invisible; et en Jésus-Christ, fils de Dieu, qui a été prédit par les prophètes et a prêché une bonne doctrine (2). Tout cela pourrait à la rigueur avoir été composé par un rédacteur intelligent, sans qu'il disposât d'une autre source que de celles-ci. Mais la mention du préfet Rusticus, mais l'indication exacte du domicile de Justin, la mention de l'« école » qu'il y tient, certaines précisions données sur quelques-uns des disciples qui la composent (3), tout cela au contraire ne peut provenir

(1) *Apologie*, II, 2. La date ne peut être précisée; on sait seulement qu'Urbicus fut préfet entre 144 et 160.

(2) L'insistance avec laquelle Justin s'appuie sur l'argument des prophéties est tout à fait frappante, pour qui a lu les *Apologies*.

(3) Évelpiste, *Cappadocien et esclave de César*; — Pœonios, chrétien de naissance, ainsi que d'ailleurs Évelpiste lui-même; — Hiérax, originaire d'Icôniûm.

que d'un document contemporain. Il est donc permis d'avoir confiance en l'authenticité de ce curieux dialogue où Rusticus demande avec ironie à Justin : Comment ? tu es un savant, et tu t'imagines que, si je te fais décapiter, tu vas ressusciter et monter aux cieux ? — Je ne me l'imagine pas, répond Justin ; je le sais, et de science certaine. — Comme les Aréopagites écoutant saint Paul, comme presque tous les païens, Rusticus répugne plus qu'à tout au dogme de la résurrection.

Rusticus était l'ami de Marc-Aurèle, qui lui a rendu un bel hommage, à triple reprise, dans le 1<sup>er</sup> livre de ses *Pensées* (1) ; et c'est pour nous déjà une grande tristesse que de voir s'affronter ainsi, sans réussir à se comprendre, un homme aussi loyal et aussi ardemment épris de vérité que Justin et celui à qui Marc-Aurèle a dû « de pouvoir lire les livres qui nous conservent les leçons d'Épictète. » Nos regrets sont encore plus vifs quand nous constatons que l'empereur lui-même n'a vu dans l'héroïsme des chrétiens qu'un entêtement déraisonnable (2). Il les a considérés comme des ennemis de l'empire, et il n'a pas eu la moindre hésitation à sanctionner les mesures rigoureuses prises par son représentant à Lyon. C'est la grande supériorité du christianisme, au 1<sup>er</sup> et au 11<sup>e</sup> siècles, que de s'être montré assez réceptif et assez large pour s'enrichir de tout ce qu'il pouvait emprunter, sans se dénaturer, à la civilisation antique, tandis que le paganisme restait rudement insensible à l'esprit nouveau et salutaire que le christianisme apportait.

*La lettre des Églises de Lyon et de Vienne.* — La persécution terrible qui frappa les deux Églises de Lyon et de Vienne en 177 nous est connue grâce à Eusèbe, qui, dans son *Histoire ecclésiastique* (3), nous a conservé la plus grande

(1) Lire tout le chap. vii et au ch. xvii, les §§ 10 et 14.

(2) XI, 3.

(3) V, I et suiv. — Sur la persécution elle-même, voir JULIAN, *Histoire de la Gaule*, IV, ch. xii ; du même, *Quelques remarques sur la lettre des chrétiens de Lyon*, *Revue des Études anciennes*, 1911.

partie de la *lettre* que ces Églises adressèrent à celles d'Asie et de Phrygie, et qui l'avait insérée tout entière dans le *Recueil* qu'il avait composé des *Actes des Martyrs* (1). Quel a été le rédacteur de cette Lettre ? On pense tout d'abord à Irénée ; on hésite ensuite, parce que le style ne rend pas le même accent que celui du traité *Contre les Hérésies*. Cependant, il faut tenir compte de la nature différente des sujets, et surtout de cet état d'exaltation où la persécution mettait les âmes non seulement des martyrs, mais de tous les membres de la communauté qui avaient été témoins de leur supplice. L'auteur de la *Lettre des Lyonnais*, quel qu'il soit, a été un de ces témoins oculaires, comme le Marcion qui a rédigé celle des *Smyrniotes* ; comme lui, il écrit à peu de distance des événements. Il est redevenu assez maître de lui pour faire œuvre d'écrivain ; son style, qui n'est pas sans rhétorique, abonde en images, assez simples d'ailleurs et souvent empruntées aux Livres saints (2). Mais ce qui nous émeut, de l'émotion la plus profonde et la plus noble, c'est la sincérité de sa foi ; c'est l'ardent mysticisme grâce auquel il sent revivre en lui l'héroïsme des martyrs et s'associe, comme s'il était l'un d'eux, à leurs horribles souffrances, si vaillamment supportées. Personne, après l'avoir lu, ne peut oublier la noble profession de foi de Vettius Epagathus, au milieu de l'amphithéâtre en furie (9) ; le supplice de ce vieil évêque, de ce Pothin nonagénaire, dont l'espoir en Dieu soutient le corps fragile ; Attale sur la chaise de fer rougie au feu ; ni surtout l'esclave Blandine. « C'était un corps frêle et une âme délicate, un être caressant comme son nom. Elle aida d'abord les plus jeunes à mourir, leur portant l'appui de ses espérances. On la jeta aux bêtes ; elles la déchirèrent sans pouvoir l'achever. L'âme respirait toujours dans ces pauvres

(1) Cf. *H. E.*, V, 4, 3 ; cf., IV, 15, 47 ; V, 21, 5.

(2) Sur ces images, cf. de LABRIOLLE, *Bulletin d'ancienne Littérature et d'archéologie chrétiennes*, 1913, p. 198.

membres mutilés; et le mot de Dieu, aussi léger qu'un souffle, semblait suffire à leur donner la vie. A la fin le bourreau l'égorgea, au milieu de la pitié de tous: Jamais, dirent les assistants, on n'avait vu chez une femme de pareilles souffrances (1) ». Si l'on met à part le récit de la *Passion* dans les *Évangiles*, seule l'*Épître aux Romains* d'Ignace, et quelques parties du *martyre de Perpétue et de Félicité* sont capables de produire sur nous une impression aussi forte, et de nous donner l'illusion, dans notre vie médiocre, que nous sentons passer sur nos têtes ce souffle de contagion héroïque qui poussait un Lucius à sortir brusquement de l'assistance, pour protester contre l'injustice d'Urbicus, et joindre son sort à celui de Ptolémée; ou Vettius Epagathus à se livrer aussi lui-même au proconsul lyonnais.

*Actes d'Apollonios*. — Si l'on veut sentir tout le mérite des morceaux inimitables que nous venons de citer, il suffira de leur comparer ces *Actes d'Apollonios*, qui ont trop longuement retenu l'attention des critiques à la fin du siècle dernier. Ce qui rend le cas d'Apollonios intéressant, c'est qu'il appartient aux plus hautes classes de la société; il comparait devant le préfet du prétoire, Perennis, entre 183 et 185. Mais ses *Actes* sont de qualité médiocre. Eusèbe les a résumés dans son *Histoire* (V, 21, 2-5), et les avait insérés dans son *Recueil*. Ils ont été retrouvés, — en diverses recensions — seulement de nos jours (2). Les difficultés que présente l'explication de la procédure sont plus graves que celles que l'on a suscitées au sujet de celle qui a été suivie dans l'affaire de Lyon et de Vienne, et les discours prêtés au martyr prennent un tel dévelop-

(1) Camille JULIAN, IV, p. 496.

(2) Recension arménienne publiée par F. C. CONYBEARE, *The Apology and Acts of Apollonius and other Monuments of early Christianity*, Londres, 1894; — texte grec, d'après le Parisinus gr. 1219, publié par VAN DEN GHEYN, *Analecta Bollandiana*, 1895; — étude de Th. KLETTE, *Der Process und die Acta S. Apollonii, Texte und Untersuchungen*, XV, 2; 1897.



pement, ils ont tant de points d'attache avec la littérature apologétique qu'il est impossible de ne pas voir dans le récit une composition littéraire ; l'introduction et la conclusion montrent qu'il a été employé à célébrer la mémoire d'Apollonios, au jour anniversaire de son supplice ; notre texte provient d'une église où il était lu publiquement ce jour-là ; il est difficile de dire à quelle époque il a pu être rédigé.

*Actes des Scititaînts, etc.* — Il est possible que notre texte grec de ces *Actes* proviennè d'un original latin. D'autres récits du même genre, composés d'abord également en latin, ont été ensuite traduits en grec. C'est le cas des *Actes des martyrs de Scili*, en Numidie, suppliciés en 180 ; ces *Actes* sont le meilleur exemple que l'on ait conservé d'un récit sous la forme du procès-verbal ; ils sont d'une sobriété remarquable, aussi bien dans l'introduction et la conclusion que dans l'interrogatoire des accusés (1). Le cas des *Actes de Perpétue et Félicité* semble analogue, quoique plus délicat ; comme le martyre des deux saintes est seulement du début du III<sup>e</sup> siècle (202), nous en parlerons un peu plus tard. La date des *Actes de Carpus, Papyrus et Agathonice* est mal établie ; les uns veulent placer l'exécution de ces martyrs sous Marc-Aurèle ; les autres, avec plus de vraisemblance, la retardent jusqu'à la persécution de Dèce (2).

(1) Le texte grec, découvert par Usener en premier lieu, a été tenu d'abord pour l'original ; on a vu ensuite qu'il dérivait du texte latin. Cf. SCHANZ, *Geschichte der römischen Literatur*, III, 2, id., p. 477 : — Rappelons que ces *Actes* contiennent un des premiers témoignages sur le canon du N. T. : *Saturninus præconsul dixit : Quæ sunt res in copia vestra ? — Speratus dixit : Libri et epistulæ Pauli, viri iusti.*

(2) Le texte en deux recensions, l'une longue, l'autre plus brève, est dans les différents recueils que nous avons indiqués. HARNACK a défendu la date de 161-9 (*Geschichte*, II, 1, 362) ; DE GUIBERT (*Revue des questions historiques*, 1908), et P. FRANCHI DI CAVALLIERI (*Note agiografiche*, 6 ; dans la collection des *Studi e Testi*, XXXIII, Rome, 1920), se sont prononcés pour l'époque de Dèce. On ne peut en tout cas rien conclure de certain du ch. xv, § 48, du IV<sup>e</sup> livre de l'*Histoire* d'Eusèbe.

## CHAPITRE II

### PREMIÈRES ORIGINES DE LA POÉSIE CHRÉTIENNE (1)

Toutes les œuvres que nous venons d'étudier ont une destination pratique, et c'est pourquoi elles sont écrites en prose. Si l'on peut dire que, dès le II<sup>e</sup> siècle, dans nombre d'écrits apocryphes (*Actes des Apôtres, Évangiles, Apocalypses*), apparaît le désir d'émouvoir par le pathétique ou d'intéresser par le merveilleux, ce qui est dire que ces écrits relèvent déjà de la littérature proprement dite, de la littérature d'imagination, il s'agit d'*apocryphes*, que l'Église a tantôt formellement condamnés, tantôt considérés au moins comme suspects. Dans les ouvrages qui répondaient à son idéal, l'auteur ne pouvait se proposer d'autres objets que de prêcher, défendre, expliquer la foi ; commenter à cet effet les Livres saints ; développer les principes de la morale chrétienne et exhorter les fidèles à s'y conformer ; ou bien donner une voix aux sentiments d'adoration filiale, foi respectueuse et passionnée, craintive et confiante, reconnaissante et imploratrice, qui débordent de toute âme fidèle, donner une voix à la prière. Les deux premiers objets sont strictement didactiques ; les ouvrages qui s'y conforment ne pouvaient prendre de valeur littéraire que dans la mesure où tout esprit bien fait éprouve le besoin de s'exprimer avec clarté et de

(1) *Bibliographie* : consulter HARNACK, *Geschichte*, I, 795 ; JORDAN, *Geschichte*, p. 452 et suiv. CHRIST-STÄHLIN, II, 2, p. 1116 et suiv.

composer régulièrement ; où cet amour de l'ordre et de la perfection qui est au fond de toute croyance religieuse se montrait agissant, le plus souvent inconsciemment, quand un chrétien se mettait à écrire, aussi bien que quand il entreprenait n'importe quelle autre tâche ; où les habitudes et les traditions héritées de l'enseignement classique s'imposaient à tous les adeptes de la nouvelle foi qui les avaient d'abord reçues ; enfin où le désir d'être efficace obligeait même le chrétien qui professait en théorie le mépris le plus absolu pour l'art à se conformer à des exigences dont le rejet eût fait tomber des mains de tout lecteur païen, à peine la lecture commencée, le livre qui, peut-être, plus habilement conçu, l'eût converti.

Le troisième objet était tout différent. La prière, ou la méditation religieuse, qui font appel aux forces les plus intimes de l'être, qui jaillissent du fond le plus secret de l'âme, peuvent fournir à la poésie de riches et hautes inspirations. Mais elles ne sont pas tenues de se soumettre à ses formes rigides, et elles ont probablement évité de le faire, dans ces communautés primitives où les charismes étaient si vivaces, dans ces églises de Paul, où l'on parlait en *langués*, où l'on prophétisait, où l'on s'épanchait, sur le conseil même de l'apôtre (*Col.*, III, 16. Cf. *Eph.*, V, 19), « en psaumes, en hymnes, en odes spirituelles ». Ces trois mots désignent-ils véritablement, dans la pensée de Paul, trois modes distincts de la prière ? Rien n'est moins sûr, et l'épithète de *spirituelles*, qui est accolée au dernier, semble en tout cas viser des improvisations, des effusions, qui n'ont pas eu, d'ordinaire, plus de chance d'être recueillies par écrit qu'elles n'avaient été préparées.

Les premiers chrétiens étaient nourris de la lecture de l'*Ancien Testament*. C'est là qu'ils devaient naturellement trouver des modèles pour leurs chants liturgiques ; ils les rencontraient dans le livre des *Psaumes*, et aussi dans d'autres beaux morceaux lyriques dispersés un peu partout dans les différents livres de la Bible. Combien les uns et les autres ont été lus avec passion, on peut s'en

rendre compte en feuilletant ces manuscrits, où pendant longtemps les textes sacrés ont été suivis d'un choix qui rassemblait les principaux d'entre eux. C'est ainsi que, dans l'*Alexandrinus* (v<sup>e</sup> siècle), aux *Psaumes* succède un petit recueil qui contient les extraits suivants : Exode : xxx, 1-19 ; Deutéronome, xxxii, 1-43 ; 1<sup>er</sup> livre des Rois, ii, 1-10 ; Isaïe, xxvi, 9-20 ; Jonas, ii, 3-10 ; Habacuc, iii, 1-19 ; Isaïe xxxviii, 10-20 ; la prière de Manassé ; Daniel iii, 26-45 et 52-88 ; le *Veronensis* (R. v<sup>e</sup> siècle), et le *Turicensis* (vii<sup>e</sup> siècle) ont, à la même place, un choix plus court ; et on retrouve des cas analogues dans certains manuscrits en cursive (1).

Ces recueils de cantiques ajoutent aux morceaux extraits de l'*Ancien Testament* les cantiques que l'on trouve dans le *Nouveau*, comme le *Magnificat* et le *Nunc dimittis*. Luc, en effet, nous l'avons vu, dans son histoire de l'enfance de Jésus, a réussi à composer, sur le modèle des hymnes de l'*Ancien Testament*, quelques morceaux exquis, qui, en un sens large, peuvent être qualifiés par nous d'œuvres poétiques. Mais rien ne les caractérisait comme telles aux yeux d'un Grec, pour qui un poème était essentiellement soumis aux lois de la métrique. Les procédés de la poésie hébraïque — parallélisme acrostiche — ne s'accordaient aucunement à une telle conception.

Nous ne savons donc à peu près rien de ce qui a pu ressembler à une poésie chrétienne au i<sup>er</sup> siècle et au début du ii<sup>e</sup>. Nous apercevons, un peu plus tard, assez clairement, que l'emploi du chant liturgique devait être assez généralement répandu, et constituait un excellent moyen d'instruction catéchétique (2). Car les hérétiques, les Gnostiques en particulier, ont produit en grand nombre

(1) Les trois précités sont en onciale. — Cf. SWETE, *Introduction to the old Testament in Greek*, p. 253.

(2) Nous ignorons absolument ce que pouvait être l'écrit perdu de Justin intitulé *Psaltes*.

hymnes et psaumes : nous entendons parler d'hymnes des montanistes (1) ; d'odes de Basilide (2) ; de psaumes des Marcionites (3) ; nous serions assez curieux de savoir ce que pouvaient être ces derniers, étant donné que Marcion rejetait l'*Ancien Testament*. Sans parler de Bardesane, qui appartient autant au III<sup>e</sup> siècle qu'au II<sup>e</sup>, Valentin, qui fut doué de talents si divers, s'exerça aussi à la poésie, et Hippolyte, par une chance exceptionnelle, nous a conservé un fragment d'un de ses psaumes (4). Ce sont sept vers, curieux pour la connaissance de la doctrine valentinienne ; Hippolyte les cite à propos de ce fameux passage de la II<sup>e</sup> *Épître* platonicienne, où l'on prétendait en son temps discerner une ébauche de *Trinité*. Le mérite poétique en est à peu près nul ; l'intérêt est qu'il s'agit bien de vers, conformes aux principes de la poésie hellénique, de vers *métriques* (5).

C'est évidemment cette utilisation de la poésie par les Gnostiques qui a amené les chrétiens restés fidèles à la vraie foi à s'en servir, à l'occasion, dans leur polémique contre eux. Nous connaissons au moins un cas de ce genre. Irénée, dans son *Traité contre les hérésies*, au XV<sup>e</sup> chapitre du I<sup>er</sup> livre, § 6, nous rapporte huit trimètres iambiques, œuvre d'un anonyme qu'il appelle « le divin vieillard, le héraut de la vérité », et qui sont dirigés contre Marcus. Comme ce Marcus, ainsi que nous l'apprend Irénée lui-même, a surtout opéré ses prestiges dans la vallée du Rhône, il est probable que le divin vieillard n'est point, ainsi que les presbytres auxquels l'évêque de Lyon aime à faire appel, un Asiatique, mais qu'il vivait comme lui

(1) TERTULLIEN, *Adv. Marcionem*, V, 8 ; *De anima*, 9.

(2) ORIGÈNE, in *Job.*, 21, 11.

(3) Cf. la fin du *Canon* de Muratori.

(4) HIPPOLYTE, *Philosophoumena*, VI, 37, 7.

(5) Le mètre est d'ailleurs assez compliqué ; en voir l'analyse par WILAMOWITZ, dans l'*Hermes*, 1899, p. 218 ; et, ensuite, dans sa *Griechische Verskunst*, p. 364. Voir sur l'idée qui est au fond de ce morceau, K. MÜLLER, *Beitraege zum Verständniss der Valentinianischen Gnosis*, dans les *Nachrichten* de Göttingen, 1920.



en Gaule. Ses trimètres ont plus de simplicité que les vers de Valentin, mais n'ont pas plus de valeur poétique.

De tels essais étaient tout à fait artificiels ; ils ont dû rester assez rares au II<sup>e</sup> siècle ; car, au III<sup>e</sup> siècle même, nous verrons qu'ils n'ont pas encore été très fréquents ; c'est au IV<sup>e</sup> seulement que Grégoire de Nazianze ou Apollinaire ont délibérément projeté de créer une poésie chrétienne, de forme hellénique, rivale de la poésie classique. A l'époque où nous sommes, l'équivalent de la poésie est dans les hymnes ou psaumes en prose, qui ont pour source principale d'inspiration l'*Ancien Testament*, quoique certains tours ou certaines formules aient pu y provenir, exceptionnellement, de la langue du mysticisme hellénistique (1). Aussi ne devons-nous pas terminer ce chapitre sans dire quelques mots d'un recueil de ce genre, découvert en 1909 par Rendel Harris.

*Les odes de Salomon.* — On connaissait 18 *Psaumes* de Salomon, qui ont été composés par quelque juif palestinien, vers le temps où Pompée s'empara de Jérusalem (63 av. J.-C.) ; écrits sans doute en hébreu, ils nous sont parvenus en grec (2), et ils ont été assez lus dans des milieux primitivement chrétiens. Un des plus étranges écrits gnostiques, conservé en copte, la *Pistis Sophia*, cite cinq *odes* de Salomon, qui ont visiblement une tout autre origine que les psaumes et ne sont pas du même temps. Enfin Lactance (*Institut. divin.* IV, 12,3), cite un extrait de la XIX<sup>e</sup> ode de Salomon. Voilà tout ce que l'on savait, lorsque Rendel Harris fit sa découverte. Dans un manuscrit syriaque assez récent, mutilé au début et à la fin, il trouva un recueil d'*odes* et de *psaumes* de Salomon (3) ; les *psaumes* étaient les 18 psaumes juifs contemporains de Pompée, et déjà bien connus ; il s'y trou-

(1) C'est ce que NORDEN a essayé de prouver par des exemples, pas toujours très sûrs, dans son *Agnostos Theos*.

(2) J. VITEAU, *Les Psaumes de Salomon*, Paris, 1911.

(3) J. RENDEL HARRIS, *The odes and Psalms of Solomon, new first published from the Syriac version*. Cambridge, 1909.

vait joint 42 *odes*, parmi lesquelles apparaissaient aussi bien celles que cite la *Pistis Sophia* que cette *ode* XIX, à laquelle Lactance avait fait un emprunt.

Ces *odes* sont des effusions mystiques, où le fidèle s'abîme dans la contemplation de son Dieu, s'unit à lui, se retrempe dans les forces qu'il lui prête ; le sentiment qui s'y exprime est sincère et même profond. Tantôt c'est le fidèle lui-même qui est censé parler ; tantôt il cède la parole au Fils de Dieu. Sa piété exaltée ne laisse pas le lecteur indifférent ; l'expression en est assez souvent obscure, malgré l'unité d'inspiration et le retour fréquent des mêmes images (1).

De quel milieu proviennent ces *psaumes* et à quelle date approximative peut-on les placer ? On peut considérer comme réfutée la théorie de Harnack (2), qui a prétendu y reconnaître une œuvre juive, du commencement de notre ère, retouchée, à une date assez ancienne, par un chrétien. Mgr Batiffol et M. Labourt (3) ont démontré l'unité de l'œuvre ; ils ont prouvé aussi qu'elle était d'inspiration chrétienne. La difficulté est de déterminer si cette inspiration est orthodoxe ou gnostique ; il ne semble pas qu'on puisse nier qu'il s'y mêle une influence gnostique, celle d'un gnosticisme d'ailleurs relativement inoffensif. Il est assez délicat aussi de proposer une date. MM. Batiffol et Labourt ont proposé 100-120, et l'opinion des critiques est en général portée à demeurer en tout cas dans les limites du *ii<sup>e</sup>* siècle ; la principale raison qu'on croit en avoir est que plus tard on s'atten-

(1) On peut lire, pour se faire une idée du ton, l'ode VI, la XIX<sup>e</sup> ou la XXIII<sup>e</sup> ; dans cette dernière est développée un symbole familier au Gnosticisme : la *Lettre venue du ciel*.

(2) *Texte und Untersuchungen*, XXXV, 4.

(3) *Les Odes de Salomon*, une œuvre chrétienne des environs de l'an 100-120, Paris, 1911. — Cf. encore H. GRIMME, *Die Oden Salomos syrisch-hebräisch-deutsch, ein kritischer Versuch*, Heidelberg, 1911. — C. BRUSTON, *Les plus anciens cantiques chrétiens*, Paris, 1912. — J. H. BERNARD, *The odes of Solomon*, Cambridge, 1912 (*Texts and Studies*, VIII, 3). — L. TONDELLI, *Le Odi di Salomone*, Rome, 1914.

draît soit à un gnosticisme plus accentué, soit à la disparition de toute trace de gnosticisme. Mais il faudrait avoir plus de clartés sur le milieu d'où peut provenir (1) cette œuvre curieuse pour oser se prononcer avec décision. On a beaucoup discuté s'ils avaient été composés originairement en grec, ou dans un dialecte sémitique (hébreu ou araméen). Nous les mentionnons ici parce que la majorité des critiques semble pencher en faveur du grec; des voix autorisées (2) se sont cependant prononcées pour l'opinion contraire, et la solution reste incertaine.

(1) Quelques-uns ont cherché l'auteur en Bardesane, surtout à cause de certaines relations entre nos *odes* et les poèmes de Saint Éphrem.

(2) En particulier celles de HARNACK et de GRIMME.

---

## LIVRE V

### LE III<sup>e</sup> SIÈCLE

---

#### INTRODUCTION

A la fin du II<sup>e</sup> siècle déjà, le christianisme était fortement installé dans la plus grande partie de l'empire, non seulement dans les pays qui avaient été ses plus anciennes conquêtes : Syrie, Asie-Mineure, Grèce, mais en plein Occident, en Italie, en Gaule, en Afrique. Mis hors la loi par les premiers Antonins — quoique la jurisprudence inaugurée par Trajan n'ordonnât pas de poursuites directes et prévît seulement la répression dans le cas de dénonciation préalable — il fut moins mal traité par Commode, grâce à l'influence modératrice qu'exerçait sur ce maître brutal sa maîtresse, la chrétienne Marcia. Au III<sup>e</sup> siècle, il connut certaines périodes de paix bien-faisante, et il fut exposé à des persécutions beaucoup plus redoutables, organisées plus systématiquement et menées souvent avec un acharnement féroce. Mais la persécution lui profitait comme la paix. « Le sang des martyrs était une semence de chrétiens », et, quand les bourreaux déposaient leurs armes, les Églises, dont les pertes étaient largement réparées, fortifiaient leurs cadres, devenaient riches et puissantes, et se préparaient à réclamer le droit à l'existence, qui leur fut parfois tacitement octroyé, et, en

une ou deux circonstances même (1), peut-être officiellement reconnu.

Dans de telles conditions, la littérature chrétienne était destinée à faire des progrès aussi rapides qu'étendus. Elle continue de fleurir dans les milieux où nous l'avons vue déjà se développer, et elle se propage dans des milieux nouveaux. Elle hérite, en leur donnant des formes un peu différentes, des genres que le <sup>II</sup><sup>e</sup> siècle avait vus apparaître, et elle en crée de nouveaux. D'une manière générale, on peut dire, à ce second point de vue, que la littérature proprement théologique commence à prendre le pas sur la littérature apologétique.

Rome tend à devenir de plus en plus la tête de la chrétienté. Nous avons vu comment déjà Irénée ramenait à la norme de l'Église romaine celle de l'Église catholique. L'évêque de Rome rencontrera sans doute, notamment en Afrique, de vigoureuses résistances, quand il voudra faire sentir trop nettement sa suprématie, et l'Orient grec, l'Orient qui a reçu les prémices de la foi, gardera toujours le sentiment du privilège que lui donne cette avance. Mais — c'est ce qui nous intéresse ici — l'usage de la langue grecque se conserve, dans l'Église romaine, au moins pendant la première moitié du siècle. Le pape Victor déjà passe pour avoir employé le latin (2), et Novatien, vers 250, appartient sans conteste à la littérature latine. Hippolyte représente encore à Rome la littérature grecque, et les docteurs qui, dans les dernières années du <sup>II</sup><sup>e</sup> siècle et au premier tiers du <sup>III</sup><sup>e</sup>, viennent y

(1) Par exemple lorsque Alexandre Sévère, dans le différend qui s'était élevé entre la corporation des cabaretiers et l'Église romaine, à propos de la possession d'un immeuble, donna raison à l'Église. (LAMPRIDE, *Al. Sév.*, 49). « *Christianos esse passus est* », dit Lampride au ch. XXII. Sur la situation de l'Église par rapport à l'État au <sup>III</sup><sup>e</sup> siècle, cf. DUCHESNE, *Hist. de l'Église*, t. II, ch. XIX.

(2) Entre 189 et 199, au témoignage de saint Jérôme. L'attribution à Victor du *De aleatoribus* — proposée par HARNACK — est peu probable. Victor, qui était africain, a continué toutefois à se servir du grec dans sa correspondance avec les Orientaux. Cf. JÉRÔME, *De viris illustr.*, 53.



apporter des doctrines nouvelles et suspectes — Théodote le corroyeur, Théodote le banquier, Artémon — arrivent d'Orient et portent des noms grecs.

Si toutefois, avec le temps, la Rome chrétienne accorde au latin la primauté que devait lui assurer, en Occident, la Rome impériale, la littérature grecque acquiert ailleurs un domaine de choix, dans la plus grande métropole de l'empire après Rome, Alexandrie. Nous avons dit que les origines du christianisme en Égypte sont obscures. Les traditions relatives à la mission de Marc sont tardives et incertaines. Le caractère, la date de l'*Évangile selon les Égyptiens* sont également matière à controverse. Il faut attendre la fin du II<sup>e</sup> siècle pour voir la chrétienté alexandrine émerger pleinement à la lumière de l'histoire, et jouer aussitôt un rôle de premier plan, grâce à la grande École, qui, suscitée tout naturellement par l'émulation que devait inspirer aux fidèles le voisinage du *Musée*, foyer de la science, de l'érudition et de la philosophie helléniques, reprendra, avec des vues plus larges et plus profondes, l'entreprise inaugurée par les Apologistes, et fera sortir de la foi primitive une théologie savante et systématique. Au III<sup>e</sup> siècle, avec Clément, et surtout avec Origène, l'École d'Alexandrie atteindra son plus haut point d'influence et de célébrité.

La Syrie et la Palestine ont vu naître, l'une l'Église primitive, l'autre la première communauté de Gentils. En Palestine, les tragiques événements de 79-80 avaient dispersé l'église primitive mais, dans la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle tout au moins, une chrétienté s'était reformée à *Ælia Capitolina*. Au III<sup>e</sup>, pendant l'épiscopat d'Alexandre, Jérusalem devint un centre d'études, et eut, la première de toutes, semble-t-il, une bibliothèque, où plus tard Eusèbe a travaillé. L'exemple des Alexandrins s'était propagé par Césarée, où Clément d'abord, Origène ensuite, ont enseigné, quand ils ont été contraints de quitter Alexandrie. Tout près de Jérusalem, Nicopolis (Emmaüs) a été la résidence de Jules Africain.

En Syrie, la grande métropole d'Antioche, l'une des principales villes de l'empire, avec Alexandrie, a produit au II<sup>e</sup> siècle l'apologiste Théophile ; elle a pris au III<sup>e</sup> siècle une part active au développement de la théologie, non pas toujours sans scandale. L'un de ses évêques, Paul de Samosate, a, pour la première fois à notre connaissance, tenu le personnage d'un prélat mondain, riche, influent, et s'est perdu en avançant sur la divinité de Jésus-Christ des thèses dont les historiens modernes sont assez embarrassés pour démêler l'exacte signification, mais qui ont certainement heurté l'opinion moyenne et la tradition. A la fin du siècle, l'enseignement de Lucien a contribué à préparer le terrain pour la redoutable hérésie qui devait éclater ailleurs, à Alexandrie — pour l'arianisme.

En dehors des limites proprement dites de l'empire, mais en contact étroit avec lui, en contact étroit aussi avec la culture grecque, quibique, en domaine syriaque, la littérature chrétienne a trouvé un terrain favorable dans la principauté d'Édessa, qui, sous la dynastie des Abgar, a donné le premier exemple d'un état chrétien.

Si nous remontons vers le nord, du côté de l'Asie Mineure, sans doute la province proprement dite d'Asie et les contrées avoisinantes demeurent une des régions de l'empire où le christianisme possède le plus d'adeptes ; mais leur rôle littéraire est moins brillant que par le passé ; elles semblent payer la rançon de la fécondité et de l'originalité dont elles avaient fait preuve aux temps primitifs. L'intérêt des historiens se porte de préférence vers les régions centrales de la péninsule, ou vers ses côtes septentrionales et méridionales. Firmilien est évêque de Césarée de Cappadoce ; Grégoire le Thaumaturge, évêque de Néocésarée dans le Pont ; Méthode, évêque d'Olympe en Lycie.



Si nous nous demandons maintenant, en négligeant les particularités régionales ou individuelles, quels furent

les caractères essentiels de la littérature chrétienne au III<sup>e</sup> siècle, nous constaterons assurément qu'elle continue celle du II<sup>e</sup>, mais non sans la transformer. La littérature du II<sup>e</sup> siècle avait été surtout polémique ; elle avait défendu la nouveauté de la foi contre les païens attachés à la tradition nationale ; elle avait défendu la tradition de la foi contre les nouveautés périlleuses qu'apportait le gnosticisme. Il y a encore certes des *Apologies* au III<sup>e</sup> siècle ; le *Protreptique* de Clément se rattache assez librement au genre ; les livres *Contre Celse* d'Origène lui appartiennent plus nettement, mais se distinguent des écrits du II<sup>e</sup> siècle en ce qu'ils sont une réplique à un écrit païen, et non plus aux préjugés et aux opinions communes ; il en était de même du *Contre Porphyre* de Méthode ; que nous n'avons pas eu la bonne chance de conserver.

Il y a aussi des écrits anti-hérétiques, par exemple le *Dialogue* anonyme *De la droite foi en Dieu*, et les discussions contre le gnosticisme, jointes à une adaptation très ingénieuse de ce que les idées gnostiques avaient de plus acceptable, remplissent les ouvrages des grands docteurs alexandrins. Mais c'est dans une autre direction qu'il faut suivre les veines les plus originales de la littérature chrétienne, en ces temps nouveaux.

Assurément l'effort des Apologues du II<sup>e</sup> siècle — même de ceux qui, comme Tatien, affectaient de se poser en contempteurs du monde grec et romain — avait eu pour effet de faire pénétrer, assez largement déjà, la culture profane dans l'Église chrétienne. Mais, au III<sup>e</sup> siècle, c'est selon un plan d'ensemble plus régulier et plus hardi que les chrétiens recourent à elle. Les écoles de Justin ou de Tatien avaient quelque ressemblance avec les écoles philosophiques : L'École d'Alexandrie est véritablement la rivale du Musée ; Origène, à Césarée — au témoignage de Grégoire le Thaumaturge — faisait précéder son enseignement théologique d'un exposé encyclopédique de toutes les disciplines profanes (Logique, Physique, Morale) ; la science et la philosophie hellé-

niques devenaient la préparation nécessaire à la foi raisonnée et approfondie. Ce qu'Origène faisait à Césarée, il est vraisemblable qu'il l'avait expérimenté déjà à Alexandrie, et Pantène aussi bien que Clément s'étaient déjà eux-mêmes engagés assez avant dans cette voie. Bien plus, certains auteurs chrétiens du <sup>ii</sup><sup>e</sup> siècle ont fait, dans leur œuvre écrite elle-même, et non plus seulement dans leur enseignement, une place à la culture profane. Les *Cestes* de Jules Africain paraissent n'avoir guère été autre chose qu'une de ces *Sommes* érudites que les grammairiens païens du même temps composaient à l'envi.

Si le christianisme ne s'effrayait plus — malgré les protestations des timides — de faire ainsi appel à la science hellénique, c'est qu'il était conscient de sa force, et la même confiance l'engageait, au lieu d'employer cette force presque tout entière à la polémique, à s'en servir pour créer dans son sein une science nouvelle, capable de rivaliser avec l'ancienne sur son propre terrain, en même temps qu'elle la dépasserait en la couronnant par la foi, ou plutôt par l'interprétation philosophique de la foi. C'est par là principalement que les grands Alexandrins furent initiateurs, et restèrent des maîtres dont l'action ne s'exerça pas sans provoquer certaines résistances, mais se fit sentir partout, en leur temps, et se prolongea, très féconde et très puissante encore, jusqu'au siècle suivant. Clément déjà, avec beaucoup de hardiesse et beaucoup moins de méthode, a tenté dans sa trilogie du *Protreptique*, du *Pédagogue* et des *Stromates*, un exposé général de la doctrine chrétienne sublimée, en nous faisant suivre la voie par laquelle l'âme abandonne ses erreurs anciennes pour se confier au divin Maître, se laisse réformer par lui et s'élève jusqu'à la connaissance de la vie parfaite du véritable Gnostique. En même temps, dans ses *Hypotyposes*, il posait — un peu témérairement parfois — les bases de l'exégèse et de l'histoire du canon. Avec une vigueur et une netteté d'esprit bien supérieures, avec certaines audaces aussi qui ne de-

vaient pas toutes se faire également accepter, Origène a construit, dans son livre des *Principes*, le système complet et bien lié que Clément avait seulement ébauché. Philologue en même temps que philosophe, il a entrepris une revision générale des textes sacrés ; il a publié sa grande édition des *Hexaples*.

La science chrétienne, en effet, telle même que Clément et Origène l'ont conçue, et si libres que semblent être certaines de leurs spéculations, reste, en principe, étroitement dépendante de l'*Écriture*. Elle n'est que le commentaire, l'interprétation de l'*Écriture*. Mais ce commentaire et cette interprétation sont nécessaires, pour résoudre les difficultés, les contradictions apparentes, les obscurités que la doctrine divine elle-même ne peut éviter parce qu'elle se sert du langage humain ; pour en pénétrer et en mettre au jour toute la profondeur. Elle réclame donc le concours de la philologie et de la philosophie, tel que l'employait Origène dans son enseignement de Césarée ; comme le théologien doit être un dialecticien et un physicien, il doit être aussi un grammairien et un historien.

L'histoire n'intéresse pas le théologien par le détail des faits, par la peinture des mœurs, par le récit des exploits humains, par les leçons qu'en peut tirer l'homme d'État. Elle lui apparaît surtout comme un élément indispensable dans la démonstration générale de la vérité chrétienne ; elle doit lui servir à prouver l'antériorité de celle-ci par rapport à toutes les autres traditions. C'est donc sous la forme d'un synchronisme de l'histoire profane et de l'histoire sacrée que Tatien le premier l'a exposée. Clément, dans l'un de ses *Stromates*, a repris et développé l'exposé de Tatien. Mais c'est en dehors de l'École d'Alexandrie que la *chronographie* chrétienne a trouvé son plus illustre représentant : c'est Jules Africain qui, tout en lui laissant le même caractère, en a fait l'objet d'un ouvrage spécial, au lieu de la traiter uniquement comme un chapitre, dans une discussion plus générale.



L'étude approfondie des textes sacrés, dans leur rapport historique avec le temps où ils furent composés, est la matière de ce que nous appelons et que les anciens appelaient déjà la *critique*. La *critique* examine l'authenticité des écrits bibliques, comme celle des écrits profanes, et, quand cette authenticité donne prise au doute, en recherche la date et les origines. On trouve dans l'œuvre de Clément et dans celle même d'Origène quelques rares indications sur certains de ces problèmes. Jules Africain semble en avoir mieux saisi la nature véritable et l'importance. Les Alexandrins se sont appliqués à l'interprétation théologique des textes, plus qu'ils n'ont eu souci de les éclairer par des recherches historiques. Dans cette interprétation, ils ont eu recours, constamment, sans en éprouver aucune inquiétude, à cette méthode allégorique qu'ils avaient apprise à l'école de Philon, et que celui-ci avait empruntée lui-même, au moins pour une certaine part, à l'hellénisme. L'*allégorie*, qui nous paraît aujourd'hui chose si vaine et puérile, à moins qu'on ne s'en serve en se jouant, comme Platon se servait du mythe, était pour les hommes du III<sup>e</sup> siècle la clef de tous les mystères. C'est seulement à la fin du siècle qu'en Syrie, à Antioche, a commencé à se former une école d'exégètes d'esprit plus rassis, qui sont demeurés réfractaires à l'enivrement des interprétations mystiques, ou qui — pour parler plus exactement — sans bannir l'allégorie, dont personne, dans l'Église, n'aurait consenti à se passer, n'ont pas souffert qu'elle fit oublier le sens obvie et ont compris que la piété chrétienne trouvait sa source toujours vivante dans la contemplation et la méditation des réalités historiques.

Philologie sacrée, exégèse, à notre sens, trop subtile, et systématisation de la théologie, telles sont donc les grandes nouveautés que nous apporte la littérature du III<sup>e</sup> siècle. Ce ne sont point les seules. Comme, dans les églises agrandies, la hiérarchie se constituait de plus en plus fortement, et que le besoin d'une discipline rigoureuse,

exprimée en des règles précises, se faisait sentir de plus en plus, le droit ecclésiastique a pris lui aussi une forme plus régulière et plus savante. Les conciles (1), qui commencent alors à devenir, du moins en Asie, une institution essentielle, y ont travaillé. Les premiers recueils, d'où sont sorties au iv<sup>e</sup> siècle les *Constitutions apostoliques*, font leur apparition.

A des nécessités analogues répond la littérature épistolaire, si féconde dans l'Église primitive, et qui maintenant, au lieu de servir pour leur catéchèse aux apôtres et aux missionnaires, fournit un instrument précieux aux Évêques. La *Lettre*, quand elle émane ainsi, non plus de docteurs dont l'influence est seulement morale et personnelle, mais de personnages qui représentent des autorités constituées, devient ce que nous appelons un *mandement*. Telles les *lettres pasciales* que les évêques d'Alexandrie prirent l'habitude d'adresser à leurs fidèles, pour déterminer chaque année la date de la grande fête chrétienne. Telles d'autres correspondances, suscitées par la discussion des questions du jour.

Enfin l'*homélie* — l'instruction catéchétique et morale que nous désignons de préférence par le terme équivalent de *sermon*, usité chez les Latins — commence à nous être mieux connue. Nous avons vu ses origines très anciennes ; elle était indispensable déjà même aux premières communautés. Mais elle consistait souvent dans une improvisation familière, et, si un prédicateur peu sûr de lui-même la préparait et l'écrivait, c'était sans aucune prétention littéraire, sans aucun dessein de la publier plus tard. Au ii<sup>e</sup> siècle, l'homélie a gardé un caractère assez familier, qui demeurera d'ailleurs toujours la marque du genre, même quand elle sera prononcée par les orateurs brillants et raffinés que furent les Pères du iv<sup>e</sup>. Au iii<sup>e</sup>, siècle de science plus que d'éloquence, c'est

(1) Sur les premiers conciles, voir DUCHESNE, *Hist. de l'Église*, I, ch. XXII.

la science qui, sous la forme de l'exégèse, y pénètre, sans lui enlever cependant non plus tout à fait son tour original. Elle continua à être souvent improvisée, mais les grands Alexandrins avaient tout un cortège de scribes, de copistes ou de sténographes, et la plupart des grandes églises possédaient un personnel auxiliaire de cette nature. Dans les conférences auxquelles donna lieu l'affaire de Paul de Samosate, la controverse fut sténographiée, et ainsi est arrivé jusqu'à nous l'essentiel de l'acte d'accusation que le prêtre Malchion avait dressé contre lui. De même les homélies furent souvent recueillies par des *notarii*. L'œuvre d'Origène est composée pour une grande part d'homélies qui ont pour objet le commentaire des Livres sacrés de l'Ancien ou du Nouveau Testament.

Enfin, soit pour les besoins du culte, soit par un sentiment d'émulation, par zèle de ne demeurer en rien inférieur au paganisme, le christianisme du III<sup>e</sup> siècle a tenté parfois de se donner une poésie, sans produire encore aucune œuvre qui soit véritablement digne d'intérêt.



Les *genres* par lesquels s'est manifestée la Littérature chrétienne du III<sup>e</sup> siècle sont donc nombreux et variés, bien qu'une même tendance les unifie presque tous, celle de systématiser et d'approfondir les éléments de la foi. Son extension territoriale est considérable, puisqu'elle comprend toute la partie orientale de l'empire, et que Rome s'y ajoute encore, au moins pendant le premier tiers du siècle. Quel plan convient-il d'adopter pour l'étudier ? Nous avons conservé une bonne partie de l'œuvre des principaux écrivains, mais nous en avons perdu une partie assez importante, et quelques auteurs de second rang ne nous sont plus connus directement. Si donc l'on procédait en essayant de suivre isolément l'évolution de chaque genre, on n'y réussirait qu'imparfaitement, et peut-être de plus les observations auxquelles

cet examen donnerait lieu n'auraient-elles qu'un intérêt secondaire. Tout le mouvement littéraire du siècle, dans son ensemble, dérive des idées que l'École d'Alexandrie a mises en circulation et reste dominé par la grande personnalité d'Origène. On peut presque classer tous les autres écrivains du temps en deux catégories : les Origénistes et les adversaires d'Origène. Nous commencerons donc notre étude par l'École d'Alexandrie. Nous tâcherons ensuite de donner satisfaction, pour l'essentiel, aux exigences de l'ordre chronologique et à celles de la répartition des principaux foyers littéraires dans les diverses régions de l'empire.

---

## CHAPITRE I

### LES ORIGINES DE L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE. PANTÈNE. CLÉMENT D'ALEXANDRIE.

**Bibliographie.** — Pour l'École d'Alexandrie : EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique*, V, 10. — BIGG, *The Christian Platonists of Alexandria*, 2<sup>e</sup> éd., Oxford, 1913. — SCOTT-MONCRIEF, *Paganism and Christianity in Egypt*, Cambridge, 1913. — HECKEL, *Die Kirche von Egypten, ihre Anfaenge, ihre Organisation und ihre Entwicklung bis zur Zeit des Nicænum*, Strasbourg, 1918. — BOUSSET, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, Göttingen, 1915.

Sur Pantène. — HARNACK, *Geschichte*, I, 922. — ZAHN, *Forschungen*, III, 172.

Sur Clément d'Alexandrie. — Manuscrits : le *Protreptique* et le *Pédagogue* ont été conservés par le manuscrit d'ARÉTHAS, *Parisinus græcus* 451 (cf. le chapitre sur les Apologistes du II<sup>e</sup> siècle), supplée, pour ses lacunes au début et à la fin du *Pédagogue*, par un *Mutinensis* (III D, 7, 126) et un *Laurentianus* (V, 24) ; notre tradition des *Stromates* vient du *Laurentianus*, V 3, et de son dérivé le *Parisinus suppl. gr.* 250 ; celle du *Quis Dives salvetur* du *Scorialensis*, III, 19, et de sa copie, le *Vaticanus græcus* 6, 3.

Éditions. — *Princeps*, par P. VICTORIUS, Florence, 1550 ; SYLBURG, Heidelberg, 1592 ; POTTER, Oxford, 1715 ; MIGNE, *P. G.* VIII-IX ; DINDORF, Oxford, 1869 ; O. STÆHLIN (dans les *Griechische christliche Schriftsteller*), Leipzig, 1905-9. — Éditions particulières du VII<sup>e</sup> livre des *Stromates* par HORT et MAYOR, Londres, 1902 ; du *Quis dives*, par KOESTER, Fribourg en Brisgau, 1893 ; par BARNARD, Cambridge, 1897.

Traductions françaises du *Protreptique* par D. COUSIN, Paris, 1684 ; — du *Quis dives* et du *Pédagogue*, par N. FONTAINE, Paris, 1696 ; — de l'œuvre entière, par DE GENOUDE, *Les Pères de l'Église*, t. IV et V, Paris, 1839 ; — extraits dans GUILLON, *Bibliothèque choisie des Pères de l'Église grecque et latine*, t. I, Paris, 1822 ; — G. BARDY, *Clément d'Alexandrie*, Paris, 1926 (dans la collection : *Les Moralistes chrétiens*).

Études : REINKENS *De Clemente presbytero Alexandrino homine*



*scriptore, philosopho, theologo*, Breslau, 1851. — FREPPEL, *Clément d'Alexandrie*, Paris, 1865. — ZAHN, *Supplementum Clémentinum* (t. III, des *Forschungen*), Erlangen, 1884. — DE FAYE, *Clément d'Alexandrie, Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au III<sup>e</sup> siècle*, 2<sup>e</sup> édition, Paris, 1906 ; — MEYBOOM, *Clemens Alexandrinus*, Leyde, 1912 ; — TOLLINGTON, *Clement of Alexandria*, Londres, 1914 ; — DEIBER, *Clément d'Alexandrie et l'Égypte* (Mémoires de l'Institut du Caire, t. X), Le Caire 1904 ; — GABRIELSSON, *Ueber die Quellen des Klemens Alexandrinus*, Upsal, 1906-9.

## I

*L'École d'Alexandrie. — Ses origines. — Pantène. —*

Tout ce que nous savons sur les origines de l'École d'Alexandrie tient dans quelques lignes d'Eusèbe (1). Il vient de mentionner la mort de Marc-Aurèle, l'avènement de Commode, et, la même année, l'entrée en fonctions de Julien, évêque d'Alexandrie, et successeur d'Agrippinus, qui avait dirigé l'Église pendant douze ans. Il continue comme il suit : « Celui qui dirigeait à cette époque, en cette ville, l'instruction des fidèles était un homme des plus illustres par sa culture ; il avait nom Pantænos, et depuis longtemps la coutume avait établi chez eux (chez les Alexandrins) un *magistère de la science sacrée* (διδασκαλεῖον τῶν ἱερῶν λόγων), qui subsiste jusqu'à nos jours, et dont nous savons que l'organisation est due à des hommes savants et pleins de zèle pour la religion. » Depuis lors les chefs de l'École se succédèrent régulièrement, comme dans les écoles philosophiques, sur le modèle desquelles elle fut instituée, avec les adaptations nécessaires. Nous ignorons la date exacte de sa fondation, et il est imprudent par conséquent de se demander, comme on l'a fait parfois, si l'exemple des écoles gnostiques d'un Basilide ou d'un Valentin a contribué aussi à la susciter. Nous n'avons aucune informa-

(1) *H. E.*, V. 10.

tion non plus sur son fonctionnement, sur le recrutement des élèves, sur la nature de l'enseignement. Nous connaissons bien, comme nous l'avons dit déjà, la méthode appliquée par Origène à Césarée, et nous pouvons conjecturer avec une certaine vraisemblance qu'il avait procédé à peu près de même, antérieurement, à Alexandrie, sous cette réserve toutefois que, l'École étant sous la surveillance de l'épiscopat local, il fallait, pour que son chef pût librement et intégralement mettre en pratique ses idées, un accord parfait entre lui et l'évêque, qui ne pouvait guère être et n'a pas été toujours réalisé. Nous entrevoyons, à travers certains dires de Clément, l'esprit qui a inspiré Pantène, mais nous ne savons pas si, dès les premières origines, la part faite à l'assimilation de la culture profane fut aussi large qu'au temps de Pantène, de Clément et d'Origène. Il y a des probabilités pour que les grands docteurs alexandrins ne se soient pas bornés à connaître les écrits de Philon, dont Clément transcrit parfois des pages entières, mais pour que l'institution même de l'École se rattache en quelque mesure au précédent de certaines écoles juives d'Alexandrie. C'est par une erreur manifeste que Philippe de Sidé (1) fait de Pantène l'élève de Clément; on ne peut donc guère avoir confiance dans son assertion que le premier directeur de l'École aurait été l'apologiste Athénagore, ni dans son autre dire que Pantène aurait été Athénien d'origine.

Nous connaissons assez mal Pantène lui-même. Vers la fin des *Eclogæ propheticæ* (§ 56, 2), Clément le nomme dans un morceau relatif à l'exégèse du verset 6 du *Psaume XVIII*. Au dire d'Eusèbe (*H. E.*, V, 10 et VI, 13), il le nommait aussi dans un ouvrage que nous avons perdu, les *Hypotyposes*, « où il exposait ses traditions ». On s'accorde à reconnaître que, dans le célèbre passage des *Stromates* (I, 1, 11) où il énumère ses maîtres, il faut

(1) Dans le fragment de *catechistarum Alexandrinorum successionem*, publié par DODWELL (*Dissertationes in Irenæum*, Oxford, 1619, p. 488).

reconnaître Pantène dans « le dernier qu'il rencontra (mais c'était le premier par le talent), et en qui il trouva désormais son repos, quand il l'eut découvert, ignoré, en Égypte ». « C'était », ajoute-t-il, « une véritable abeille de Sicile ; il cueillait les fleurs de la prairie prophétique et apostolique, et engendrait dans les âmes de ses auditeurs je ne sais quelle essence pure de gnose ». Faut-il en conclure que Pantène était d'origine sicilienne ? C'est possible, mais incertain.

Il ne peut y avoir de doute que Clément, qui a parlé avec tant d'admiration de Pantène, ne se soit inspiré de son enseignement, en ses ouvrages conservés, ailleurs encore que dans le texte unique des *Stromates* où il le nomme expressément. Il lui arrive assez souvent de reproduire l'opinion de personnages qu'il désigne vaguement, comme Irénée, par le terme d'*anciens*, et parmi lesquels doit se trouver Pantène. Mais nous ne pouvons préciser davantage. Pantène avait-il écrit ? Eusèbe, dans le chapitre qu'il lui consacre (*H. E.*, V, 10), après nous avoir dit qu'il était parti du stoïcisme pour aller au christianisme (1) et « qu'on raconte (2) qu'il fut un de ceux qui poussèrent jusqu'aux Indes, où l'on raconte aussi qu'il trouva l'évangile de Mathieu en usage chez certains, qui avaient connu le Christ avant sa propre venue, ayant été évangélisés par l'apôtre Barthélemy, qui leur laissa en main le livre de Mathieu dans le texte hébreu », termine sa notice en mentionnant qu'après « beaucoup de succès il finit par prendre la direction du *Didascalée* d'Alexandrie, et qu'il commenta les trésors des dogmes divins de *vive voix* et dans ses écrits. » Jérôme parle encore avec plus de précision apparente (*De viris illustribus*, 36, *Epistola LXX*), d'*écrits* de Pantène. Mais l'insistance avec laquelle Clé-

(1) PHILIPPE DE SIDÉ (*loc. cit.*) dit qu'il avait été *pythagoricien*. L'éclectisme qui dominait dans la plupart des écoles du II<sup>e</sup> siècle enlève beaucoup d'importance à ces divergences.

(2) Noter le ton réservé ; cf. sur cette mission de PANTÈNE, DUCHESNE, *H. de l'É.*, I, p. 334.

ment, au début des *Stromates* et dans une des *Églogues prophétiques* (27), pour défendre sa propre activité littéraire. explique pour quelles raisons « les anciens » se sont abstenus d'écrire, rend bien peu vraisemblables ces allégations. S'il y avait vraiment en circulation, au temps d'Eusèbe (1), des livres d'exégèse portant le nom de Pantène, ce ne pouvaient être que des *cahiers de cours*, reproduisant plus ou moins exactement la tradition de son enseignement.

Nous allons voir que Clément, dès les premières années du III<sup>e</sup> siècle, exerçait la charge de directeur du *Didascalée*. La direction de Pantène doit donc se placer à la fin du II<sup>e</sup>, sous le règne de Commode ; il semble que Pantène et Clément aient, pendant quelques années, enseigné simultanément (2).

*Clément d'Alexandrie. — Sa biographie.* — Titus Flavius Clemens (3) était, dit Épiphane (4), « Alexandrin selon les uns, Athénien selon les autres ». Mais le récit que Clément fait, au début des *Stromates*, de ses voyages et de son établissement final dans la grande ville du Delta, est présenté en termes qui semblent exclure qu'il revint dans sa patrie. Il a pu naître vers le milieu du II<sup>e</sup> siècle, et, selon Eusèbe (5), ses parents étaient païens. Il voyagea, comme on aimait à le faire en son temps, à la recherche des meilleurs maîtres, et s'attacha successivement à un Grec d'Ionie, à un Grec de la Grande Grèce, à un Célésyrien, à un Égyptien, à un Assyrien, à un Hébreu converti ;

(1) Le témoignage de Jérôme peut n'être, comme souvent, qu'une amplification de celui d'Eusèbe.

(2) La *Chronique* d'Eusèbe les mentionne tous deux en même temps à l'année 194.

(3) Le nom complet est donné par EUSÈBE, (*H. E.*, VI, 13) ; il semble indiquer que la famille était issue de quelque affranchi des Flaviens, sans doute du consul qui fut probablement chrétien. L'éducation qu'a reçue Clément, ses longs voyages, font supposer que cette famille avait quelque aisance.

(4) *Haer.*, 32, 6.

(5) *Préparation évangélique*, II, 2, 64.

Pantène, qu'il rencontra enfin, le conquît pour toujours (1). le forma, et le désigna sans doute lui-même pour son successeur.

A quelle date précise a-t-il remplacé Pantène ? Nous l'ignorons. On admet avec vraisemblance que, lorsque éclata la persécution de Septime Sévère, il était en fonction, et que la persécution l'obligea à quitter Alexandrie. On le voit en effet — sans qu'on puisse soupçonner aucune autre raison de ce déplacement — séjourner en Cappadoce auprès de l'évêque Alexandre, qui l'avait connu en même temps que Pantène (2). Alexandre, pendant qu'il était emprisonné pour le Christ, écrivit à l'Église d'Antioche, après la mort de l'évêque Sérapion, sous l'épiscopat d'Asclépiade, une lettre qu'il lui fit porter par Clément, « le bienheureux prêtre (3), homme vertueux et éprouvé, tel que vous le connaissez et l'appréciez vous-même ; venu auprès de moi par la providence et la volonté de Dieu, il a réconforté et agrandi l'église du Seigneur (4) ». Dans sa lettre à Origène, quelques années après, il parle de Clément comme d'un mort, dans des termes aussi affectueux (5). Ces témoignages et les faits qu'ils relatent, peuvent se placer dans les premières années du III<sup>e</sup> siècle (211-15 environ) (6). Quelques martyrologes marquent la fête de Clément au 4 décembre ; mais le martyrologe romain l'ignore.

(1) *Stromates*, I, 1, 11. On peut se demander avec Mgr DUCHESNE (*loc. cit.*) si l'Assyrien ne serait pas Tatien.

(2) Dans une lettre à Origène, il parlait de Pantène et de Clément ; il semble considérer ce dernier, lui aussi, comme son maître (EUSÈBE, *H. E.*, VI, XIV, 8). — Alexandre devint ensuite évêque de Jérusalem, où il fonda, comme nous l'avons dit, la première bibliothèque chrétienne.

(3) On a nié que Clément fût prêtre ; (Koch, *Zeitschrift für N.T. Wissenschaft*, 1921, p. 43) ; il est cependant probable qu'Alexandre emploie ici *πρεσβύτερος* au sens hiérarchique.

(4) EUSÈBE, *H. E.*, VI, XI.

(5) *Ib.*, XIV.

(6) Toute cette chronologie est approximative ; voir particulièrement les recherches de Zahn, dans l'étude indiquée à la *Bibliographie*.



Clément a développé longuement, et avec un peu d'embarras, les raisons qui justifient l'existence d'une littérature chrétienne ; insistance et gêne viennent manifestement, l'une et l'autre, de la défiance qu'il constatait chez un grand nombre de fidèles alexandrins, à l'égard de tout ce qui paraissait dépasser la simplicité de la foi et tendre à rapprocher la doctrine évangélique de la philosophie profane (1). L'opposition qu'il rencontrait ainsi ne l'a pas découragé ; quoiqu'il l'ait supportée avec quelque impatience, elle l'a plutôt stimulé, et son activité littéraire fut continue et très féconde. Eusèbe a donné (*H. E.*, VI, 13) une liste de ses écrits ; nous signalerons plus bas ceux qui sont d'importance secondaire ou ne nous ont pas été conservés. Allons tout de suite aux trois plus importants, que nous avons la bonne fortune de posséder : ce sont le *Protreptique*, le *Pédagogue*, et les *Stromates*. Nous allons les étudier d'abord isolément ; nous examinerons ensuite leurs relations, et comment ils rentrent dans un même plan.

*Le Protreptique.*— Le *Protreptique* ou *Exhortation* est une *Apologie*. Ce titre a été souvent employé par la philosophie profane, et nous avons déjà noté les rapports que présente la méthode des Apologistes chrétiens avec celle des auteurs païens de *Protreptiques*. L'*Apologie* de Clément est assez brève (elle comprend douze chapitres), et le plan en est par suite plus clair que celui de ses deux autres ouvrages. Elle commence par un assez long développement, d'un ton lyrique et mystique, sur le *cantique nouveau*, le *cantique du Verbe*, qui doit faire taire tous les chants anciens et profanes. Clément passe ensuite en revue les doctrines, les rites, les mythes (ch. II) ; les sacrifices (ch. III) ; les idoles (ch. IV) ; les opinions des philosophes sur Dieu (ch. V) ; il concède au chapitre VI que les philosophes,

(1) Sur ces dispositions des chrétiens d'*esprit simple*, et l'attitude de Clément vis-à-vis d'eux, voir le livre de M. DE FAYE.

Platon en première ligne, ont connu certaines vérités, et l'explique soit par la théorie des emprunts à l'*Écriture*, soit par celle d'une inspiration divine, sur laquelle il reviendra avec plus de précision dans les *Stromates* ; mais il maintient que la vérité totale ne se trouve que chez les prophètes, organes du Saint-Esprit, qui appelle à elle tous les humains (ch. VIII et IX). Il réfute l'argument que les païens tiraient de la tradition nationale, et du devoir pour chacun de rester fidèle à la sienne (ch. X). Les deux derniers chapitres sont un panégyrique enthousiaste du Verbe.

Clément n'a pas ajouté beaucoup d'arguments nouveaux à ceux que les Apologistes du II<sup>e</sup> siècle avaient employés, et cependant son *Protreptique* reste original par l'accent d'abord, et ensuite par le tour particulier donné à certains de ces arguments. Notons qu'il appartient à la catégorie des Apologies qui se désintéressent à peu près complètement de la situation légale du christianisme et ont pour objet principal la réfutation de l'erreur païenne. Il faut remarquer ensuite l'importance que Clément, en exposant et en combattant les rites des Hellènes, accorde à ceux des mystères ; ce qui s'explique sans doute par certaines expériences personnelles de Clément, pendant sa jeunesse païenne ; probablement aussi par une recrudescence d'influence des cultes mystiques au temps où il a vécu, et enfin par certains contacts entre les mystères helléniques et le gnosticisme. L'influence du milieu égyptien se traduit par quelques traits particuliers, notamment par la place faite au culte de Sérapis et la mention d'Antinoüs. Tous les apologistes ont pris plaisir à rechercher les singularités les plus étranges que pouvaient recéler certains cultes obscurs ou démodés ; cette érudition d'une nature spéciale, dont Tatien avait déjà fait parade, s'étale avec plus de surabondance encore chez Clément. On sent — et ce sera le caractère de tous ses écrits — qu'il appartient à l'âge où l'érudition tend à se substituer à la littérature, où le grammairien rè-

gne en maître, à l'âge d'Athénée et de ses pareils (1).

Le ton des Apologistes du II<sup>e</sup> siècle est pathétique ; il trahit la gravité du combat où le christianisme était engagé et la puissance des forces auxquelles il se heurtait ; l'ironie, qu'ils emploient souvent, a chez eux quelque chose d'âpre et de violent. La polémique de Clément a plus d'allégresse. Il semble constater déjà que l'adversaire est en peine de répondre aux arguments dirigés contre le polythéisme, contre l'idolâtrie, contre l'immoralité de certains cultes ; et c'est pourquoi, comme Tertullien, il attribue la résistance de ceux qui ne se laissent pas convertir à la simple routine. L'inspiration de Clément plaît par sa fraîcheur et sa jeunesse, quand il raille ce paganisme aux abois, quand il demande à ceux qui persistent à croire aux mythes pourquoi nous n'assistons plus à d'aussi belles aventures, et si les galants qui peuplent l'Olympe ont vieilli, puisqu'il y a toujours sur terre de belles femmes et qu'aucune Alcmène ne trouve plus son Jupiter (2) ? Cette fraîcheur est d'autant plus sympathique que le christianisme de Clément — nous en aurons la preuve plus décisive en étudiant le *Pédagogue* — n'a rien de farouche ; il est tout aimable, et c'est notre apologiste qui reproche aux dévots païens cet ascétisme déraisonnable, malpropre et sombre, que d'autres plus tard — Rutilius Namatianus par exemple — flagelleront chez les moines chrétiens : « Voulez-vous voir ceux qui rendent un culte aux idoles ? ils ont la chevelure sale, les vêtements crasseux, et en haillons, ils ignorent absolument le bain ; leurs ongles longs ressemblent aux griffes des bêtes féroces,.... ; ils prouvent par l'exemple que les sanctuaires ne sont que des tombeaux ou des prisons ;

(1) Le plaisir qu'il éprouve à faire preuve de toute cette érudition, s'aperçoit notamment au ch. II (39, 1) où il suppose que ses lecteurs étonnés l'accusent de les duper, et où il leur réplique : je vois bien que vous ne connaissez pas ces auteurs.

(2) Ch., II, 37, 1.

de telles gens, il me semble, pleurent les Dieux, plutôt qu'ils ne les adorent (1). »

Ces courtes citations peuvent faire comprendre la méthode de Clément, et donneront l'idée de certains mérites littéraires dont le *Protreptique* n'est pas dénué. En d'autres passages, il atteint à une réelle éloquence, par exemple lorsqu'après avoir énuméré toutes les manifestations de l'idolâtrie — adoration des éléments, adoration des astres, adoration des vents, etc. — il conclut par ce beau mouvement : « C'est le maître des vents que je veux, c'est le maître du feu, le fabricant du monde, l'illuminateur du soleil ; c'est Dieu que je cherche, non l'ouvrage de Dieu (2) ». Malheureusement Clément ignore le goût et la mesure, comme presque tout le monde les ignorait de son temps ; l'hellénisme en avait perdu le secret. Clément ignore la simplicité. Dans son œuvre considérable, il lui est arrivé souvent d'improviser et d'écrire avec négligence. Il a mis plus de soin au *Protreptique* ; il en a mis surtout aux pages qui en forment l'introduction ; il y traite un thème sophistique, avec cette virtuosité qui ne néglige aucune des figures, aucun des procédés reconnus et catalogués par les rhéteurs, et qui nous irrite aujourd'hui autant qu'elle charmait les contemporains. Ailleurs encore, dans le corps de l'ouvrage, on retrouve ce style coquet qui se pare d'allusions savantes, qui invite sans cesse le lecteur à se rappeler un beau vers homérique ou une phrase célèbre de Platon (3). Parfois même l'imagination chrétienne vient s'associer à la sophistique pour en renforcer certaines tendances. Une de celles-ci est le goût de l'extraordinaire, du *paradoxe*, ainsi que disaient

(1) Ch., X, 91, 1.

(2) Ch. vi, 67, 2.

(3) Donnons seulement un exemple : quand (ch. x, 109, 1) Clément appelle la vérité : ἀγαθή κοροπρόφος, le lecteur devra se rappeler que l'expression vient du chant IX de l'*Odyssée*, vers 27, où elle s'applique à Ithaque ; la même qualification est donnée dans le *Pédagogue* II, 5, 7, 3) à la sobriété. — L'édition de Stæhlin donne en note la plupart de ces reminiscences.

les rhéteurs. Or le chrétien, par son admiration éperdue devant la profondeur et l'ampleur de l'action divine, par les oppositions qu'il établit entre les forces du bien et du mal, entre la sagesse de ce monde et la folie de la croix, entre la nature et Dieu, a aussi le goût du merveilleux et le pousse souvent même jusqu'à celui du *paradoxe*. De là la fréquence des exclamations, qui sont d'abord l'expression sincère d'une exaltation pieuse, qui deviennent trop aisément une figure de rhétorique dont les grands orateurs chrétiens du iv<sup>e</sup> siècle n'ont pas toujours évité l'abus. Clément déjà s'est volontiers abandonné à ces effusions (1) ; elles remplissent toute cette invocation au Verbe par laquelle se termine son livre, toute cette glorification du Verbe, dont la venue a rendu superflus tous les enseignements humains. Tout cela certes est autrement sincère et profond que les thèmes puérils de la sophistique. L'abus cependant peut s'y glisser, et il semble que Clément en ait eu le sentiment quand il a écrit ces dernières lignes du *Protreptique*. « Mais en voilà assez, je crois, et peut-être, dans mon amour de l'humanité, suis-je allé trop loin, en déversant tout ce que je tenais de Dieu, pour convier les hommes à ce qui est sans doute la plus belle des joutes, — le salut ! Quand on parle de la vie qui ne saurait jamais avoir de fin, l'éloquence révélatrice des mystères ne saurait non plus s'arrêter. C'est à vous qu'appartient le terme, qui est de choisir ce qui vous est utile, la sentence ou l'indulgence ! Mais je n'imagine pas qu'on puisse mettre en doute laquelle des deux est préférable : car peut-on même comparer la vie et la perdition ? » (2) Ainsi Clément, bon chrétien mais élève des sophistes, s'excuse d'être peut-être tombé dans la sophistique avec des jeux de mots qu'un sophiste n'eût pas dé-savoués.

(1) Cf., ch. xi, 111, 3 ; ch. xii, 120, 1.

(2) J'ai traduit un peu librement par *sentence* et *indulgence* — pour rendre sensible l'assonance — les mots ἡ κρίσις ἢ ἡ χάρις qui signifient littéralement : ou le jugement ou la grâce.



*Le Pédagogue.* — Le second grand ouvrage de Clément est intitulé le *Pédagogue*. C'est une suite du *Protreptique*, et, quand Clément s'est mis à le composer, il avait l'idée assez nette d'un plan qu'il nous expose dans l'introduction, et dont nous nous demanderons bientôt s'il l'a complètement réalisé. L'idée, qui avait de la grandeur, consistait à composer une sorte de *Somme* de la doctrine chrétienne, sous forme d'une trilogie, où le *Verbe* aurait rempli les trois rôles qu'il doit successivement assumer pour l'instruction de l'humanité. Il est d'abord le missionnaire qui arrache les âmes à l'erreur païenne et les amène à la foi : telle est la tâche accomplie dans le *Protreptique*. Il va se présenter, dans le *Pédagogue*, comme le *gouverneur* qui les forme à la pratique de la vertu, et qui, en les purifiant, les rend capables de se laisser pénétrer tout entières par la vérité, pour acquérir la vie éternelle que celle-ci révèle et communique. Ce don intégral de la vérité, cette science supérieure, le Verbe nous les octroiera en se révélant à nous sous son aspect le plus élevé, celui du *Maître*. Tel est le sens du chapitre par lequel s'ouvre le *Pédagogue*, et, dans le dernier, Clément (livre III, ch. xii, 97,3) conclura comme il suit : « Mais il ne m'appartient plus, dit le *Pédagogue*, de donner cet enseignement (1) ; c'est du Maître que nous avons besoin pour l'exposé de cette sainte science, et il faut que nous allions vers lui. Le moment est donc venu pour moi de mettre fin à l'instruction pédagogique, et pour vous d'écouter le Maître. Nourris comme vous l'aurez été par un bon régime, il pourra vous recevoir pour vous apprendre les oracles. » Faire pénitence et adhérer à la foi, prouver cette foi en se soumettant, dans toute la conduite de la vie, à la règle chrétienne, se perfectionner enfin par l'instruction su-

(1) Dans ce qui précède, Clément a annoncé, un peu vaguement, ce qui doit suivre les leçons du Pédagogue. Le mot *enseigner les oracles* (τὰ λόγια), par lequel le morceau se termine, est plus clair ; il s'agit d'interpréter l'Écriture, et principalement l'Évangile.

périeure dont la purification morale est la préparation nécessaire, tels sont les trois degrés de la vie parfaite.

Le *Pédagogue* a trois livres. Le premier contient des vues générales. Clément définit la mission du *pédagogue* ; on sait que l'on appelait ainsi, dans une bonne maison athénienne, l'esclave qui « avait la surveillance de l'enfant depuis l'âge d'environ sept ans jusqu'à la dix-huitième et même la vingtième année » (1). Le *Pédagogue* n'est pas le maître qui enseigne et dont l'enfant va recevoir les leçons à l'école. Son devoir « est de veiller sur la conduite de l'enfant, et de façonner le caractère (2) ». Notre *pédagogue* divin est le Verbe, à qui Dieu, notre père commun, nous confie. Le premier livre explique en quoi consiste sa fonction, et, pour l'expliquer, définit notre relation avec Dieu. Que signifie ce terme de fils de Dieu ? Comment Dieu est-il notre Père ? Les considérations que Clément développe visent évidemment le gnosticisme ; elles ont pour objet d'écarter les opinions hérétiques qui établissent des distinctions de nature entre les hommes, et mettent certains privilégiés en rapport plus direct avec la divinité. Tous les chrétiens, en adhérant à la foi, deviennent vraiment fils de Dieu. La foi est suffisante pour nous assurer la possession de tous les bienfaits que le Verbe apporte aux hommes ; les humbles qui ne possèdent qu'elle sont autant que les docteurs orgueilleux « qui s'appellent parfaits et gnostiques. » (3). C'est un aspect essentiel de la pensée de Clément ; ce n'est pas sa pensée tout entière, telle qu'elle se révélera dans les *Stromates*. Clément admet un degré supérieur de la foi illuminée par la gnose ; mais il n'y a entre cette foi supérieure et la foi des humbles qu'une différence de degré, non de nature. Au point où il en est de son exposé dans le *Pédagogue*, il est naturellement conduit à ne montrer

(1) Paul GIRARD, *l'Éducation athénienne* (Paris, 1889), p. 114.

(2) *Ib.*, 115.

(3) Ch. VI, 52, 1.

de sa thèse que le point par où elle s'oppose au gnosticisme, non celui par où elle l'avoisine. Peut-être aussi, au moment où il composait le second ouvrage, sa thèse n'avait-elle pas pris encore dans son esprit toute la précision qu'elle aura plus tard.

Clément vise aussi le marcionisme ; le *pédagogue* est plein de bonté, mais il est sévère quand il le faut. Il exhorte, il encourage, mais il réprimande et punit, si l'intérêt de ses élèves le commande. Il importe donc d'écarter, avec la doctrine des Basilidiens ou des Valentinieniens, celle du sectaire qui, en opposant à son *Dieu étranger* et qui n'est que *bonté*, le *Démiurge* et la *Loi*, a jeté le discrédit sur l'idée de *justice* (1).

En même temps, dans le dernier chapitre (2), nous voyons intervenir les principes de la philosophie hellénique, dont Clément fera un si large usage dans les deux livres suivants, en les associant, de façon parfois assez singulière, à ceux de la doctrine chrétienne. Il définit les notions de vertu et de péché en termes stoïciens ; il peint la vie chrétienne avec des formules de Chrysippe, non toutefois sans un appel final à l'Écriture.

Ayant ainsi fait connaître l'esprit qui inspirera son ouvrage, Clément va consacrer maintenant deux livres à un traité extrêmement méticuleux de morale pratique. C'est un guide du chrétien dans toutes les circonstances de la vie, où tout est prévu avec minutie. Dans le II<sup>e</sup> livre, Clément passe en revue le manger et le boire ; le luxe du mobilier ; le rire et la plaisanterie ; la vie de société ; l'usage des parfums et des couronnes ; le sommeil ; la vie de famille et le mariage ; le luxe des chaussures ; celui des pierres précieuses et des parures d'or. Dans le livre III, qu'introduit un chapitre sur la *beauté véritable*, il combat principalement la coquetterie, aussi bien des hommes que des femmes ; il expose ses vues sur les bains, les exercices

(1) Ch. VIII et IX.

(2) Ch. XIII.

gymnastiques, l'usage des cachets. L'ordre, on le voit, n'est pas rigoureux, et des questions de première importance sont mises sur le même plan que d'autres qui semblent secondaires et parfois même presque puériles. Mais Clément, il ne faut pas l'oublier, se propose de transformer intégralement la vie du païen converti, en imprimant à toutes ses manifestations la marque chrétienne. Son esprit d'ailleurs, plus ingénieux que systématique, se laisse guider plus volontiers par des associations d'idées que par une logique sévère. Encore la simplicité relative de la matière l'empêche-t-elle de tomber dans les abus qu'il n'évitera pas dans les *Stromates* ; sa marche garde plus d'aisance, et le plan général, malgré les digressions fréquentes, ne se laisse pas trop perdre de vue.

Cette collaboration si curieuse de la pensée chrétienne et de la philosophie hellénique qui caractérise tout ce que Clément a écrit peut se constater précisément dans ce souci extrême du petit détail que nous venons de relever. Clément est guidé par le désir de renouveler et de sanctifier tous les actes de la vie, même les plus humbles. Mais il suit également les leçons des sages stoïciens qui, tout en posant en principe la distinction entre les choses indifférentes et la vertu, en sont venus souvent à proclamer qu'il n'y avait rien d'insignifiant dans notre conduite, et « que le sage ne saurait même bouger le bout du doigt en s'abandonnant au hasard » (1). Ses conseils sont puisés aux Épîtres de saint Paul ou aux *Évangiles*, mais ils sont, pour une part égale, empruntés à Musonius Rufus ou à d'autres docteurs du Portique (2). Souvent aussi ils proviennent des écrits de Philon, et parfois littéralement.

L'originalité de Clément est dans la mesure qu'il sait observer, sans se départir cependant jamais de la rigueur des principes. Il s'adressait à une société où ne manquaient pas les riches, et où risquait de subsister, chez

(1) Clément reproduit la formule livre II, ch. x, 90, 3.

(2) Voir WENDLAND, *Quæstiones musonianæ*, Berlin, 1886.

quelques-uns, même après la conversion la plus sincère, quelque chose de ce goût du luxe et du plaisir que la vie dans une grande cité, telle qu'Alexandrie, entretenait ou réveillait chaque jour. On sait combien les Alexandrins étaient frondeurs et susceptibles (1), épris de toutes les voluptés, curieux de tous les spectacles. Il fallait que le moraliste les fouaillât vigoureusement parfois ; mais il était bon qu'il sût s'arrêter à temps et n'oubliât pas certains ménagements nécessaires (2). Clément était porté par nature à la modération ; cet éclectique, qui a si souvent reproduit presque textuellement l'enseignement du stoïcisme, n'hésite pas à faire sien le grand principe d'Aristote : « Les excès sont périlleux ; le bien est dans les moyennes (3). » Un autre de ses ouvrages nous apprendra clairement qu'il ne condamnait pas la richesse, et qu'il se contentait d'en prescrire le bon usage. La même sagesse conciliante se retrouve en tous ses préceptes, qu'il traite du mariage ou de la parure, de la chaussure ou des banquets. Nous avons vu que Clément combat le marcionisme aussi bien que le gnosticisme ; il est donc l'adversaire des encratites et de leur ascétisme contre nature. Il leur rappelle le mot de Mathieu (xiv, 19) : *Voici venir un homme qui mange et qui boit du vin*. Clément sait faire aimer le christianisme, parce que le christianisme qu'il prêche ne maudit pas la nature et la vie. Il sait prendre d'innocents plaisirs, et on aime à l'entendre, quand il proscriit l'usage païen des couronnes, se défendre contre ceux qui le croiraient incapable de goûter le charme des fleurs. Quelle plus vive joie que de se prome-

(1) Voir le discours de Dion Chrysostome aux *Alexandrins*.

(2) Il ne faut pas toujours juger la société chrétienne d'Alexandrie d'après le *Pédagogue* ; car Clément y reproduit trop souvent des textes profanes, qui visent la société païenne, sans se préoccuper de les adapter ; mais lorsqu'au chapitre xi, par exemple, il blâme les chrétiens qui au sortir de l'Eglise, où ils ont observé une bonne tenue, se laissent regagner par la contagion du mauvais exemple, son témoignage est clair et instructif.

(3) Livre II, ch. i, 16, 4.



ner au printemps dans un jardin fleuri : mais, puisque les fleurs sont si belles, il faut bien se garder de les couper ! (1)

Sans doute à cause de sa destination pratique, le *Pédagogue*, à le considérer en l'ensemble, est celui des trois grands ouvrages de Clément dont le style a le plus de simplicité relative et de clarté. Cependant les morceaux à effet, où se trahit ouvertement l'influence de la seconde sophistique, ne font point absolument défaut : l'exemple le plus remarquable est le morceau, très connu, du livre III, chapitre II où les femmes coquettes, dont l'âme est aussi laide que le corps est paré, sont assimilées aux temples égyptiens, avec leurs portiques, leurs colonnes, toutes les murailles qui en ornent les cours et les salles, au devant du sanctuaire, et ce sanctuaire où réside, pour représenter la divinité, un chat, un crocodile ou un serpent. L'équivalent exact de cette page se trouve dans quelques lignes, d'une sobriété plus attique, des *Images* de Lucien. Elle atteste la virtuosité de Clément, comme le début du *Protreptique* et peut-être avec moins d'abus. En d'autres passages, la mystique chrétienne associée à la physiologie hellénique le fait retomber dans ce mauvais goût subtil et précieux qui impatiente le lecteur moderne ; ainsi au chapitre VI du premier livre, le long développement sur le sang et le lait. Plus rarement que dans le *Protreptique*, Clément s'échauffe, et ce n'est pas toujours à propos. A la fin du traité, il hausse naturellement le ton : c'est que, dans la plus grande partie du ch. XII, il cède directement la parole au *Verbe*, qui résume toutes ses instructions antérieures en les formulant en termes bibliques. non sans mêler parfois à ceux-ci une expression de Pindare ou quelques vers de Ménandre. La prosopopée du *Verbe* est suivie d'un panégyrique, où entrent également comme éléments des versets de Saint Paul et une citation du chant XVIII de l'*Iliade*, à laquelle succède un souvenir

(1) *Ib.*, ch. VIII, 70, 1.

de Bacchylide. Enfin le panégyrique devient une prière, et la prière aboutit à un hymne véritable, à un cantique en vers anapestiques que nous étudierons plus en détail en poursuivant l'histoire de la poésie chrétienne.

\*  
\* \*

*Les Stromates.* — Les déclarations que Clément a faites, au début et à la fin du *Pédagogue*, dans les morceaux que nous avons cités, font attendre, nous l'avons vu, comme conclusion de la *trilogie*, un livre qui serait intitulé le *Maître* (ou *Didascale*), et qui contiendrait un exposé complet de la théologie chrétienne. On a beaucoup discuté si — c'est l'opinion ancienne et commune — les *Stromates* représentent, en réalité, ce livre du *Maître*, sous un autre titre que celui qui avait été annoncé, ou si — c'est l'opinion de M. de Faye — ils sont en dehors du plan de la *trilogie*, et constituent comme une longue digression que Clément s'est permise, avant d'entreprendre la composition du *Maître*, qu'il avait bien l'intention, mais qu'il n'a plus eu le temps, d'accomplir avant sa mort. Peut-être y a-t-il là une querelle de mots, et n'est-il pas très difficile de concilier les deux thèses. Clément n'avait pas la vigueur d'esprit nécessaire pour construire un système ; il n'était pas capable d'écrire, comme Origène, un traité des *Principes*. Quand il s'est vu amené à tenir la promesse faite dans le *Pédagogue*, il en a senti la difficulté ; il a modifié son plan primitif, et il s'est engagé dans la rédaction d'un troisième ouvrage qui devait lui permettre, sous une forme beaucoup plus libre, d'exprimer, sur un certain nombre des points qui lui restaient à traiter, les idées qui lui étaient chères, sans le contraindre à une précision et à une méthode qui n'étaient point selon son génie. Peut-être conservait-il au début un certain espoir de revenir, après avoir déblayé le terrain, à son premier dessein pour l'exécuter. Mais, en s'en détournant pour substituer à la forme du *traité dogmatique* celle que nous désignerions

sous le nom de *Variétés* ou d'*Essais*, il avait rencontré le genre qui convenait le mieux à son esprit, ainsi qu'aux conditions de travail où se trouve placé un homme qui mène de front l'enseignement et la composition littéraire. Dès lors les *Essais* ont succédé aux *Essais*; les *Variétés* aux *Variétés*; et les *Stromates* ont tenu en fait, quoique fort incomplètement, la place du *Maître* qui devait être la conclusion logique de la trilogie.

Le titre de *Stromates* (*Tapisseries*) était un de ceux qui étaient usités dans la littérature païenne érudite pour les ouvrages de cette sorte; il a été employé par Plutarque, et par le grammairien latin Cæsellius Vindex (1). Clément nous a laissé huit *Stromates*, dont le huitième n'est qu'une ébauche, et il avait probablement le projet d'en écrire un neuvième, pour lequel il avait fait des recherches préparatoires dont il nous reste le témoignage. La variété, qui est la loi du genre, ne consiste pas seulement dans l'indépendance des livres les uns par rapport aux autres; elle se fait sentir à l'intérieur de chaque livre. Il est donc impossible de donner brièvement une vue générale des *Stromates*. L'analyse suivante — que j'emprunte à Bardenhewer — peut donner une certaine orientation: « Le 1<sup>er</sup> livre traite principalement de la signification de la philosophie païenne et de sa valeur pour la science chrétienne; le second insiste particulièrement sur la sublimité de la vérité, qui dépasse toutes les conquêtes de la raison, et présente la foi comme le fondement de toute gnose. Dans le troisième et le quatrième, sont indiqués deux caractères, par lesquels la gnose de l'Église se distingue pratiquement et nettement de la gnose hérétique: ce sont la poursuite de la perfection morale, telle qu'elle se manifeste dans la pureté conjugale ou virginale, et

(1) Le titre complet (Cf. *Strom.* I, 29, 182 et *alias*. devait être: *Tapisseries de commentaires gnostiques selon la véritable philosophie*. — Parmi les titres analogues que Clément signale lui-même, on peut citer ceux de *Prairie* (Λειμων), de *Péplos* (employé par Aristote), de *Broderies*, (Κεστοί) dont s'est servi Jules Africain.

l'amour de Dieu, attesté par le martyre. Le cinquième revient à la relation de la véritable gnose avec la foi, traite de la représentation symbolique des vérités religieuses, et met en lumière les emprunts des Grecs à la philosophie barbare (juive et chrétienne). Le sixième et le septième veulent mettre sous nos yeux la figure et la vie du véritable gnostique ». Mais il faut accepter cette analyse avec toutes les réserves dont Bardenhewer ne manque pas lui-même de l'entourer. Le huitième livre est un rudiment de traité de logique, emprunté à des sources helléniques ; c'est plutôt la matière que Clément se proposait de développer que la mise en œuvre de cette matière (1). Après ce dernier livre, nos manuscrits nous donnent une double série de fragments détachés, dont la première porte pour titre : *Extraits abrégés de Théodote et de l'école dite orientale, au temps de Valentin*, et la seconde : *Morceaux choisis tirés des écrits prophétiques*. L'une et l'autre représentent, presque sans aucun doute, des notes prises par Clément en vue de ses travaux en cours ; elles devaient probablement être destinées à trouver emploi dans un neuvième *Stromate* (2).

De même qu'on s'est demandé, si les *Stromates* représentaient ou non l'équivalent du *Didascale*, l'on a cherché à déterminer la date des différents livres, et l'on a soutenu parfois que certains étaient antérieurs et non postérieurs au *Pédagogue* (3). Clément a certainement utilisé dans

(1) Cf. ARNIM, *De Clementis Alexandrini Stromatum libro VIII qui fertur*, Göttingen, 1900.

(2) Ce ne sont pas, comme l'avait pensé ZAHN (*Supplementum Clementinum*, p. 104) des extraits tirés de l'œuvre même de Clément. Cf. RUBEN, *Clementis Alexandrini excerpta ex Theodoto*, Leipzig, 1892 ; ARNIM, *loc. cit.* Il est difficile de reconnaître si, en certains cas, Clément entremêle les extraits gnostiques de remarques de son cru ; ces cas sont, à mon avis, tout à fait rares. On a essayé de préciser en quelque mesure la provenance des extraits ; cf. COLLOMP, *Revue de philologie*, 1913 ; BOUSSET, *Jüdischer Schulbetrieb*, etc... Les doctrines se laissent mieux apercevoir que les sources.

(3) Les renvois que fait souvent Clément à tel ou tel traité sont difficiles à interpréter ; il peut s'agir de traités distincts des *Stromates*

ce long ouvrage bien des notes rédigées en vue de son enseignement oral, et dont certaines pouvaient être déjà anciennes au moment où il s'en servait. Il est toutefois probable que la *publication* même des premiers livres a été postérieure à celle du *Protreptique* et du *Pédagogue* ; les idées de Clément y paraissent en général plus mûries et en progrès.

L'érudition, la théologie et la philosophie se mêlent dans les *Stromates* peut-être plus intimement encore que dans les écrits antérieurs. Le premier livre a surtout un caractère historique ; c'est une chronographie comparée de l'histoire sacrée et de l'histoire profane, inspirée par le premier essai qu'en avait tenté Tatien dans son *Discours aux Grecs*, mais poussée plus à fond. D'autres parties seraient à en rapprocher, qui témoignent également des connaissances étendues que possédait Clément et de ses lectures variées (1). Mais le véritable intérêt des *Stromates* est dans la discussion approfondie de la question qui, entre toutes, le passionnait, celle de la valeur qu'il faut attribuer à la philosophie hellénique, et dans cet exposé de la vie parfaite, de la vie gnostique, que le *Pédagogue* laissait seulement apercevoir de très loin comme l'idéal suprême à atteindre.

Clément est un apologiste à l'esprit large ; comme Justin, il reconnaît dans la philosophie profane une part de vérité mêlée à l'erreur. Comment l'expliquer ? Comme

déjà publiés ou seulement en projet ; il s'agit parfois simplement de parties des *Stromates*, désignées, selon le sujet qu'elles traitent, par un titre spécial. Ce que nous voyons de plus clair quant à la date des écrits de Clément est relatif au 1<sup>er</sup> livre des *Stromates*. Les données chronologiques dont il y fait usage supposent qu'il écrit après la mort de Commode (1<sup>er</sup> janvier 193) et avant celle de Septime Sévère (février 211). La mention des martyres dans le II<sup>e</sup> livre nous reporte à la persécution de ce dernier (202).

(1) On a voulu ramener toute l'érudition de Clément à une source unique (l'*Histoire variée* de Favorinus, selon Gabrielsson.) Mais, quoique, comme tous ses contemporains, Clément se soit servi souvent de *Florilèges*, il est probable qu'il a lu directement un certain nombre d'écrits classiques et post-classiques,



presque tous les apologistes, Clément a accepté d'un fait, qui était pour lui incontestable, des explications assez variées : il admet des emprunts de Platon aux Écritures, mais il croit aussi, comme Justin, que, dans cette vérité partielle, se retrouve l'inspiration divine, l'action du Verbe. Il ne peut être d'accord avec les fanatiques qui l'attribuent à l'inspiration du Diable. Prenant son point de départ en saint Paul, il tend le plus possible à voir dans la philosophie une révélation, dans la Loi morale inscrite au fond des cœurs, une Loi du second degré, en quelque sorte, dont les Gentils ont bénéficié. Du reste, quand Clément discutait le problème, il était pour lui résolu d'avance. Clément, comme Philon, avait reçu l'éducation encyclopédique que recevait tout païen instruit de son temps ; il savait par expérience la valeur de la science et des méthodes helléniques. Il lui était impossible de condamner une discipline qui avait formé son esprit et d'y renoncer ; il ne pouvait que la conserver en la subordonnant à l'inspiration chrétienne, en la réduisant au rôle d'instrument.

Dans le *Pédagogue*, qui ne marque qu'une première période pour le développement de la vie chrétienne, et ne la conduit pas jusqu'à son dernier terme, Clément a été amené, par opposition au gnosticisme, à mettre surtout en lumière la pleine valeur de la foi, condition nécessaire et suffisante pour réaliser cette vie. Il maintient entièrement le principe dans les *Stromates*. Clément est aussi radicalement qu'Irénée l'adversaire des deux principales idées de la gnose hérétique : distinction entre le Dieu suprême et le créateur ; classement des âmes en catégories que sépare une différence originelle. Mais la foi, pour développer toutes les puissances qu'elle recèle implicitement, doit faire appel à la *gnose*, et le chrétien parfait est le *gnostique*. Qu'est-ce que cette *gnose*, et quelle est, par conséquent, la définition exacte du gnostique ? Il ne l'a jamais expliqué d'une manière suffisamment nette ; mais il est clair qu'il entre dans cette *gnose* sans venin

un élément intellectuel, une part de science et de philosophie ; science et philosophie adaptées au christianisme, je le veux bien, science et philosophie tout de même. Comme le sage idéal de Philon est une synthèse du juif pieux et du sage stoïcien (1), le *gnostique* de Clément réunit en lui le fidèle formé par la foi de l'Évangile et le sage du Portique. Sa gnose s'appuie sur la foi, comme sur les œuvres qui sont inséparables de la foi ; mais elle est quelque chose de plus que la foi et que les œuvres. Le chapitre xxii du *Stromate* IV contient peut-être les déclarations les plus frappantes qu'il ait faites à ce sujet. « L'intelligence et la pénétration font le gnostique ; son œuvre n'est pas l'abstinence du mal (qui n'est qu'un premier degré du progrès suprême), ni l'accomplissement du bien par crainte (car il est écrit : ..... ) (2), ni par l'espoir de la récompense promise ..... (3) ; seule la bonté inspirée par la charité ou par désir du bien même doit être recherchée par le gnostique.... De même ce n'est pas par l'effet d'aucun besoin — pour obtenir ceci ou obtenir cela — qu'il appartient au gnostique de poursuivre la science de Dieu. La gnose elle-même est pour lui cause suffisante de méditation. Car, j'oserai le dire, ce n'est pas pour être sauvé que celui-là recherchera la gnose, qui cultive la gnose pour la science divine elle-même. La pensée, par l'exercice, tend à devenir exercice éternel de la pensée, et la pensée qui se continue éternellement, devenue, par un mélange indissoluble, substance de celui qui arrive par elle à la connaissance, demeure une substance vivante. Si donc quelqu'un voulait offrir le choix au gnostique entre la connaissance de

(1) Voir le livre de M. BRÉHIER sur *Philon*. — Ce n'est pas seulement la sagesse grecque qui intéresse Clément ; curieux de tout, il ne saurait rester indifférent à la sagesse orientale ; il lui arrive de nommer le Bouddha et Zoroastre.

(2) Suit une citation du *Psaumes*, 138 (7-18).

(3) Citation de SAINT CLÉMENT, *ad. Cor.*, 34, 3 ; et de SAINT PAUL, *I Cor.*, 2, 9.

Dieu et le salut éternel en admettant que les deux choses fussent distinctes, alors qu'elles sont par excellence identiques, il choisirait la connaissance de Dieu, parce qu'il jugerait qu'il faut choisir pour lui-même l'état de celui qui, parti de la foi, s'est élevé par la charité jusqu'à la gnose ». Ce qui subsiste de platonisme et d'intellectualisme dans la doctrine de Clément ne pouvait être exprimé plus énergiquement que sous cette forme volontairement paradoxale ; la pensée profonde du docteur alexandrin, si souvent obscurcie par les broussailles de l'érudition ou les subtilités de la dialectique, a su prendre ici pleinement conscience d'elle-même et se révéler avec une clarté qui ne laisse place à aucun doute. Nous sentons le lien avec Platon, avec Platon interprété par Philon, il est vrai, et nous pressentons Plotin, qu'annonce plus nettement encore ce morceau du chapitre X, au livre V (71, 3) : « Si nous supprimions toutes les propriétés des corps comme de ce que nous appelons incorporel, pour nous précipiter dans l'immensité du Christ et de là nous avancer dans l'abîme par la sainteté, nous nous approcherions de quelque manière de la conception du Tout-Puissant ; nous aurions compris non ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas ; figure, mouvement, position, trône, lieu, droite ou gauche du Père de toutes choses ne doivent même pas être imaginés, quoique l'Écriture en parle en des passages dont nous interpréterons le sens, pour chacun en son lieu. La cause première n'est pas dans le lieu, mais au-dessus du lieu, du temps, du nom et de la pensée ».

Les *Stromates*, collection d'essais qui se succèdent dans un grand désordre, ont nécessairement une grande variété de ton. Plus d'une page en est écrite avec élégance ; Clément atteint même parfois, quoique assez rarement, une certaine fermeté. Mais beaucoup d'autres morceaux sentent l'improvisation ; supposons-les parlés, au cours de l'enseignement professé par Clément, l'accent pourra leur donner de la vie ; il faut reconnaître que pour

nous, ils en manquent, et souvent même manquent de clarté. Il est peu de lectures plus fatigantes que la lecture suivie des *Stromates*, malgré l'élévation et la beauté de la doctrine qu'ils contiennent.

*L'homélie : quel est le riche qui peut être sauvé ?* — Cette homélie, par la nature du sujet, par sa brièveté et sa simplicité relatives, est restée l'œuvre la plus populaire de Clément. Elle serait loin de suffire à le faire connaître tout entier, mais elle n'est pas indigne du succès qu'elle a rencontré. Elle confirme ce que le *Pédagogue* et certaines parties des *Stromates* nous apprennent sur la largeur de ce christianisme alexandrin dont Clément est pour nous l'interprète. Le thème de ce sermon — sans doute retouché et développé en vue de la publication — est le texte de Marc, X, 17-31, et particulièrement le mot fameux : *Il est plus difficile au riche d'entrer dans le royaume des cieux qu'à un chameau de passer par le trou d'une aiguille*. Il y avait, nous l'avons vu, dans la communauté d'Alexandrie, des riches en proportion assez forte ; mais il y avait aussi des pauvres, et ces pauvres, recrutés dans cette plèbe alexandrine si mêlée et si remuante, n'étaient pas absolument étrangers à l'envie. Clément a défendu contre eux la richesse, avec cette même modération qu'il a apportée à traiter la question du mariage et de la famille. Ainsi que, tout en louant la virginité, il ne sacrifie pas le mariage, et même, dans sa défiance contre le gnosticisme encratite, lui donne la préférence, il ne porte aucune condamnation de principe contre la richesse. Il reconnaît le droit de propriété, en considérant cependant plutôt le propriétaire comme un usufruitier, qui ne possède qu'à condition de se conformer à la volonté de Dieu et de lui rendre ses comptes. Ceci dit, il voit dans la richesse, si l'on sait en user comme la religion le commande, un bien au double point de vue social et moral ; un bien pour les pauvres, qu'elle permet de secourir ; un bien pour le riche, à qui elle permet d'exercer la bienfaisance, de mettre en pratique l'amour du pro-

chain. Au riche qui sait ainsi faire bon emploi de sa fortune, il n'interdit pas le confort, ni même un luxe relatif (1).

L'homélie se termine par un récit : l'anecdote du jeune disciple de saint Jean qui l'abandonna pour se faire chef de brigands et que saint Jean parvint à ramener. Clément a fait preuve, en la contant, de certaines qualités de narrateur.

*Les ouvrages perdus de Clément.* — Un assez grand nombre d'écrits de Clément ne nous ont pas été conservés ; quelques mots suffiront sur la plupart ; il en est un cependant qui doit nous retenir plus longtemps que les autres ; ce sont les *Hypotyposes* (2), titre qui peut se rendre par *Esquisses*. Eusèbe en donne l'analyse suivante : « Dans les *Hypotyposes*, en résumé, il donne des commentaires abrégés de toute l'Écriture, sans excepter les écrits contestés, je veux dire l'*Épître de Jude* et les autres *Épîtres catholiques*, celle de *Barnabas* et l'*Apocalypse* dite de *Pierre*. » Eusèbe continue en mentionnant l'opinion de Clément sur l'origine de l'*Épître aux Hébreux*, opinion que nous avons déjà rapportée, et ce qu'il disait de celle des *Évangiles*. Les fragments qui nous sont parvenus (3) montrent que Clément n'avait pas composé un commentaire suivi ; il expliquait un certain nombre de phrases détachées.

Le patriarche Photios avait encore en mains les *Hypotyposes*, et le sommaire qu'il en donne (4) fait des réserves graves sur l'orthodoxie de leur contenu. « Sur certains points, il semble s'exprimer comme il convient ; mais sur d'autres il se laisse entraîner à des thèses tout à fait impies et fabuleuses. Il parle en effet d'une *matière éternelle* et d'*idées* qu'il cherche à démontrer par certains textes de

(1) Sur les idées sociales de Clément, voir O. VON DER HAGEN : *De Clementis Alexandrini sentiis economicis, socialibus, politicis*, Utrecht 1920.

(2) *H. E.*, VI, 14.

(3) Voir l'édition de STÆHLIN. Le plus considérable, connu sous le nom d'*Adumbrationes*, provient de CASSIODORE. (*Inst.*, I, 8).

(4) *Biblioth.*, 109.



l'Écriture ; il rabaisse le Fils au rang de créature. Il invente aussi des métempsychoses et de nombreux mondes antérieurs à Adam. Il raconte comment Ève est née d'Adam non ainsi que le veut le récit ecclésiastique, mais d'une manière honteuse et impie. Il imagine un roman sur le commerce des anges avec les femmes et les générations qui en résultent ; il soutient que le Verbe ne s'est incarné qu'en apparence. On peut aussi l'accuser de forger deux Verbes du Père, dont celui qui est apparu aux hommes serait le moindre, ou plutôt pas même le moindre ; car il s'exprime ainsi : « Le Fils est dit aussi Verbe, par homonymie avec le Verbe issu du Père, mais ce n'est pas celui-ci qui est devenu chair. Ce n'est pas non plus le Verbe du Père, mais une puissance de Dieu qui, étant comme une dérivation de son Verbe, est devenue esprit et a pénétré les cœurs des hommes ». Tout cela, il entreprend de l'établir par des textes de l'Écriture. Et il dit encore mille autres sornettes ou blasphèmes, soit que ce soit bien lui, soit que ce soit un autre qui aurait usurpé son personnage ». Les deux plus graves, parmi les théories que dénonce Photius, sont la doctrine du Verbe, et celle de l'Âme. Sur ces deux points aussi, Origène plus tard donnera prise à la critique. On ne peut donc rejeter entièrement le témoignage de Photius, et il n'est guère probable non plus que le patriarche n'ait connu qu'un exemplaire interpolé, comme il en fait, en terminant, la supposition charitable. Mais Clément est un esprit subtil et singulièrement nuancé ; il se peut que Photius ait réduit à des formules trop simplifiées et trop consistantes les spéculations toujours fluides et complexes du précurseur d'Origène. Il faut en tout cas tenir compte du fait que nous ne retrouvons nulle part des erreurs aussi formelles dans la trilogie du *Protreptique*, du *Pédagogue*, et des *Stromates*, où Clément se montre au contraire si résolument adversaire du gnosticisme hérétique (1).

(1) Il faut noter aussi qu'EUSÈBE, en mentionnant les *Hypotyposes* (H. E., VI, 13) ne fait aucune réserve sur leur orthodoxie.

Les autres écrits perdus, mais qui ont laissé des traces, sont : 1<sup>o</sup> Un traité *Sur la Pâque*, où, conformément à la tradition de l'Église alexandrine, Clément combattait la pratique des *Quartodécimans* (1), telle que l'avait défendue Méliton de Sardes ; 2<sup>o</sup> un *Canon ecclésiastique*, ou *Contre les Judaïsants*, dont il ne reste qu'un fragment peu significatif ; 3<sup>o</sup> un traité *Sur la Providence*, en deux livres au moins ; 4<sup>o</sup> une *Exhortation à la constance*, adressée aux nouveaux baptisés ; 5<sup>o</sup> des *lettres*.

Nous ne connaissons que le titre des *Entretiens* (2) (Διαλέξεις) sur le jeûne et sur la médisance. Palladius, dans son *Histoire Lausique* (3), parle d'un écrit : *Sur le Prophète Amos*, pour lequel il est notre seul témoin, et un témoin peut-être insuffisant.

Quelques courts fragments nous sont parvenus sous le nom de Clément, sans indication plus précise d'origine, qui ne sont pas tous d'une authenticité bien assurée.

*Conclusion.* — Le rôle de Clément d'Alexandrie, dans le développement général du christianisme, a été diversement jugé par les historiens, selon qu'ils jugent avec plus ou moins de faveur cette alliance entre le christianisme et la philosophie hellénique dont il a été l'ouvrier le plus zélé et le plus habile. Nous croyons — et toute cette histoire tend à le montrer — qu'elle était inévitable et qu'elle a été bienfaisante, et qu'en travaillant à la réaliser, Clément a bien compris où se trouvaient, en son siècle, les plus grandes possibilités de progrès. Nul ne contestera, en tout cas, qu'il s'y est dévoué plus qu'aucun autre ; il a repris, avec les ressources d'une science infiniment plus étendue et plus profonde, l'œuvre que Justin avait le premier entreprise.

Comme Justin, Clément est profondément chrétien. La

(1) C'est-à-dire des Asiatiques qui voulaient célébrer la Pâque le 14 du mois de Nisan, que ce jour fût ou non un dimanche. Voir les fragments dans STÆHLIN et EUSÈBE, *H. E.*, IV, 26 ; VI, 13.

(2) Ce mot équivalait à celui d'*Homélies*.

(3) Cf. l'édition de BUTLER, ch. 60.

foi est pour lui la condition nécessaire et suffisante du salut. Il conçoit sans doute, comme un état supérieur à celui du simple fidèle sans culture, l'état de ce philosophe chrétien qu'il appelle le véritable Gnostique. Mais il ne met entre l'un et l'autre aucune barrière infranchissable ; son ambition est au contraire de nous conduire de l'un à l'autre par un progrès régulier. La foi est le germe et la gnose le fruit. Parmi les idées des sectes auxquelles nous réservons le nom de gnostiques, que Clément voulait accaparer, en le purifiant, au profit de son christianisme philosophique, celle qui lui répugne peut-être le plus, c'est le partage de l'humanité en classes (charnels, psychiques, spirituels), que sépare une différence de nature, et non de degré.

Esprit plus discursif que systématique, moraliste et mystique plus que métaphysicien, Clément n'a jamais défini avec assez de netteté ce qu'est cette gnose complexe, où un élément proprement religieux, un élément intellectuel, un élément moral viennent se combiner. Il ne nous en explique pas expressément la nature ; il nous la fait plutôt comprendre en nous montrant la voie par laquelle on y parvient. Cette voie — après que s'est produit le mouvement essentiel de l'âme, l'acte de foi par lequel on devient chrétien — c'est le commentaire de l'Écriture sainte, où se trouve incluse toute vérité ; mais pour dégager pleinement cette vérité, il faut faire appel à la dialectique, recourir à cette méthode d'allégorie (1) dont Clément emprunte à Philon les principes, à ce symbolisme qu'il se plaît à découvrir en toutes choses et auquel un livre tout entier des *Stromates* est consacré. Mélange de foi et de science — de science telle qu'on la concevait au III<sup>e</sup> siècle — la gnose est en même temps perfection morale ; car les œuvres sont inséparables de la foi.

(1) M. de Faye a fort bien expliqué quels services rendait à Clément, auprès de ses contemporains, cet emploi de l'allégorie qui nous rebute aujourd'hui (p. 224 et suiv.).

Absorbé comme il l'était par le problème du rapport à établir entre le christianisme et l'hellénisme, et d'ailleurs peu capable de systématiser, Clément a donc contribué moins que d'autres au progrès de la dogmatique. Il n'est pas sans intérêt d'étudier (1) ce qui se mêle de platonisme à sa conception du Père, de philonisme à sa conception du Fils ; mais il ne nous laisse apercevoir l'une et l'autre qu'en passant, dans les trois grands ouvrages qui nous ont été conservés, et nous pouvons être certains qu'il n'en avait pas donné un exposé plus régulier dans les *Hypotyposes*, quoique Photius ait cru trouver dans ce dernier ouvrage tant de thèses détestables. Telle que nous la connaissons par les écrits qui subsistent, la doctrine de Clément présente certains aspects périlleux ; sa tendance à concilier la foi avec la philosophie, comme aussi à faire une certaine part au gnosticisme (j'entends aux systèmes que nous appelons aujourd'hui de ce nom et qui, au sentiment de Clément, l'usurpaient et devaient en être dépouillés), les tentations auxquelles l'induisait cette méthode allégorique dont il est si facile d'abuser, tout cela explique assez aisément des vues qui, choquantes à bon droit pour l'orthodoxie postérieure, pouvaient être émises sans scandale, en un temps où la dogmatique était encore fort loin de sa précision future.

En tant qu'écrivain aussi, Clément a été assez diversement jugé. Il faut distinguer entre ses différents ouvrages. Comme il connaissait fort bien la philosophie antique, Clément était parfaitement au courant des procédés de la rhétorique et de la sophistique. Il en a usé plus ou moins selon les cas. Celui de ses écrits où il a mis le plus de soin est le *Protreptique*, qui, par sa destination, visait le public profane autant que le public chrétien ; c'est aussi celui où le défaut qui a gâté la littérature païenne à partir du II<sup>e</sup> siècle — l'artifice — est le plus sensible. Le *Pédagogue* est peut-être celui où se trouvent

(1) Par exemple *Stromates*, II, 1, §3.

les pages le plus simplement écrites. Dans les *Stromates*, Clément a fait, à plusieurs reprises, profession d'indifférence absolue pour la forme et même pour la correction ; mais ce sont là, au moins pour une bonne part, formules conventionnelles auxquelles les écrivains chrétiens les plus éloquents se croiront toujours tenus. L'homélie sur la *Richesse* montre sous un jour assez favorable le talent de son auteur. La langue de Clément est en somme assez correcte pour son époque ; et l'on peut même y reconnaître une assez large influence de l'atticisme (1).

Le défaut principal de Clément, celui qui explique et justifie, dans une assez forte mesure, les jugements sévères qui ont souvent été portés sur son œuvre, considérée au point de vue littéraire, est en somme dans la composition plus que dans le style. Si le *Protreptique* est passablement composé, dans le *Pédagogue* déjà apparaît cette tendance aux digressions, qui devient dominante dans les *Stromates* (2) et cause tant d'impatience au lecteur. Ce désordre perpétuel, joint à l'abus de l'érudition vaine, nous fatigue et nous empêche de goûter pleinement le charme des morceaux où Clément a exprimé des sentiments sincères et profonds. Au sortir de cette lecture pénible, l'humaniste, accoutumé à la sobriété et à la pureté des Attiques — je ne dis pas des atticistes — se reposera avec joie dans la lecture d'une page de Lysias ou de Platon.

1) CHRIST, dans ses *Philologische Studien zu Klemens Alexandrinus* (Münich, 1900), ne juge pas assez Clément en tenant compte du temps où il écrit. J. SCHAM, *Der Optativgebrauch bei Klemens von Alexandrien in seiner Sprach-und stylistischen Bedeutung* se place à un point de vue plus exact. Une autre preuve — outre certains emplois de l'optatif — de l'influence de l'atticisme sur Clément est la fréquence de l'emploi du duel.

(2) M. DE FAYE a bien montré que l'allégorie — qui procède par rapprochements, associations d'idées ou d'objets fort disparates — contribue à déshabituer ceux qui l'emploient d'une composition rigoureuse. Mais il faut dire aussi et surtout, je crois, que Clément a de plus en plus transporté dans ses ouvrages les procédés plus libres de l'enseignement oral.



## CHAPITRE II

### ORIGÈNE

*Bibliographie.* — MANUSCRITS : les indications seront données à propos de chaque ouvrage, chacun d'eux ayant sa tradition particulière.

*Éditions : princeps*, ne comprenant encore que des traductions latines, J. MERLIN, Paris, 1512 ; — HUET, Rouen, 1668 ; — DE LA RUE, Paris, 1733-59 (les 3 premiers volumes dus au bénédictin Charles De la Rue, le 4<sup>e</sup> à son neveu Vincent, également bénédictin ; — LOMMATZSCH, Berlin, 1831-48 ; — MIGNE, P. G., XI-XVII, Paris, 1857-60. — L'édition de la collection des *Griechische christliche Schriftsteller* comprend jusqu'à ce jour : t. I et II *Sur le martyre, Contre Celse*, par KÆTSCHAU, Leipzig, 1899 ; — III *Homélies sur Jérémie ; Commentaire sur les Lamentations, Samuel et les Rois*, par KLOS-TERMANN, 1901) ; — IV. *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, par PREUSCHEN, 1903 ; — V. *Des principes*, par KÆTSCHAU, 1913 ; — VI et VII, *Homélies sur l'Hexateuque*, par W.-A. BÆHRENS ; — VIII, *Homélies sur Samuel, sur le Cantique des Cantiques, sur les Prophètes ; Commentaire sur le Cantique des Cantiques* par le même. *Principales études* : HUET, *Origeniana* (dans son édition) ; — REDPENNING, *Origenes*, Bonn, 1841-46 ; — FREPPEL, *Origène*, Paris, 1868 ; — DENIS, *De la philosophie d'Origène* (travail capital). Paris, 1884 ; — PRAT, *Origène, le théologien et l'interprète*, Paris, 1907 ; — DE FAYE, *Origène*, tome I (*Sa biographie et ses écrits*, Paris, 1923 ; tome II, (*l'Ambiance philosophique*), Paris, 1927.

*Biographie.* — Il y a dans la biographie d'Origène des lacunes ou des points obscurs ; mais nous en connaissons bien les grandes lignes, grâce à Eusèbe, qui lui a consacré tout le VI<sup>e</sup> livre de son *Histoire ecclésiastique*. Grand admirateur d'Origène, Eusèbe a, selon sa coutume, mis un peu trop de rhétorique dans l'expression de son enthousiasme. Mais, selon sa coutume aussi, il

s'est informé à bonne source ; il a cité à profusion les documents authentiques, et réuni le plus de données précises qu'il lui a été possible (1).

Origène était né en Égypte, probablement à Alexandrie, dans une famille aisée qui put lui faire donner une éducation excellente. Léonide, son père, était chrétien, sinon d'origine, du moins depuis assez longtemps déjà quand il périt victime de la persécution de Septime Sévère (2). Il forma lui-même à la foi l'enfant qui l'étonnait par sa vive intelligence et par les questions qu'il lui posait sur les Écritures. Il le forma si bien que, quand Léonide fut arrêté, la mère d'Origène le retint avec peine d'aller s'offrir aux bourreaux ; empêché de courir lui-même au martyre, il écrivit du moins une lettre à son père pour l'exhorter à la constance. Il avait alors, nous dit Eusèbe, dix-sept ans. C'est en 202/3 que la persécution sévit à Alexandrie. On pourrait donc fixer avec certitude à 185/6 la date de sa naissance, s'il n'y avait une légère difficulté à concilier avec elle le passage où le même Eusèbe nous parle de sa mort. L'incertitude en tout cas ne porte — comme pour la date de naissance de Démosthène — que sur une courte période de deux années. Origène, s'il n'est pas né en 185/6, est né en 183/4 (3).

Son père lui a enseigné les premiers éléments de la doctrine chrétienne ; Clément, à l'école catéchétique, a

(1) EUSÈBE résume, dans le VI<sup>e</sup> livre, l'*Apologie* qu'il avait écrite avec Pamphile pour Origène. La bibliothèque de Césarée et celle de Jérusalem lui ont permis d'acquérir une information très complète. Dans les pages qui suivent, les faits qui ne seront pas accompagnés d'un renvoi spécial, proviennent d'Eusèbe.

(2) Le nom d'Origène (qui devrait s'écrire plutôt Horigène) signifie : fils d'Horus. On peut soupçonner que sa famille n'était pas encore chrétienne quand elle le lui donna. Origène a été certainement élevé à Alexandrie ; Eusèbe ne nous dit pas s'il y était né.

(3) Origène, selon l'*H. E.*, VII, 1, serait mort après l'empereur Dèce, sous Gallus, à 69 ans. Dèce étant mort en 251, et Gallus en 253, Origène serait mort en 253, et, s'il avait alors 69 ans, il serait né en 184. Ailleurs, (*H. E.*, VI, 36) Eusèbe lui donne plus de 60 ans en 246.

perfectionné son instruction. Aucun élève n'a fait plus d'honneur à son maître. Après le supplice de Léonide, supplice qui eut pour conséquence la confiscation de ses biens, Origène se trouva gêné ; sa mère restait veuve avec sept enfants. Une riche chrétienne vint à l'aide de la famille, mais cette chrétienne n'était pas d'une orthodoxie très pure et subissait l'influence d'un docteur gnostique, du nom de Paul. Origène se sépara d'elle ; il gagna sa vie et celle des siens en enseignant. Clément avait fui Alexandrie. Malgré sa jeunesse, Origène le remplaça, et trouva des disciples, parmi les païens. Il fit de nombreux convertis, dont plusieurs subirent à leur tour le martyre avec courage ; lui-même fut souvent menacé ; mais il échappa.

Dans l'extraordinaire ferveur de sa jeunesse précoce, Origène s'enivrait à la fois de science et d'ascétisme. Il pratiquait les abstinences les plus dures. Il en vint — dans son zèle à se tourmenter lui-même — à s'imposer ce qui dut être la plus rude des privations pour un esprit comme le sien : il renonça pour un temps à la culture profane, et vendit les manuscrits d'auteurs grecs qu'il avait acquis en grand nombre. Pour un élève de Clément, c'était une espèce d'apostasie, à laquelle il ne se résigna pas longtemps. Son ardeur de sacrifice ne s'attiédit pas ; elle prit une autre forme. Il avait au didascalée des disciples des deux sexes ; pour ne donner prise à aucun soupçon, il se crut obligé d'appliquer à la lettre la maxime qui est au chapitre xix de Mathieu (verset 12) : *Il y a des eunuques qui se sont faits eunuques volontairement, pour le royaume des cieux* (1).

Nous ne savons pas exactement en quels rapports avait été, à l'origine, le didascalée avec l'autorité ecclésiastique. Il se peut que Pantène ait commencé par être un docteur

(1) L'exégèse qu'Origène donnait plus tard de ce texte (au début du tome XV de son *Commentaire sur saint Mathieu*), montre qu'il était alors revenu à beaucoup plus de modération.

libre, comme le furent à Rome Justin ou Tatien. Mais l'importance que prit rapidement l'école ne pouvait manquer de lui donner un caractère officiel, qui mit fin à son indépendance. Démétrius, le premier évêque d'Alexandrie qui apparaisse pleinement en lumière dans l'histoire, était un homme épris d'autorité. Il en surveilla assez étroitement l'enseignement et nous verrons bientôt des froissements se produire entre Origène et lui.

Ils ne furent causés toutefois ni par le sacrifice volontaire qu'Origène venait de s'imposer, et auquel nous ne voyons pas que l'évêque ait trouvé à redire, ni par le retour du jeune maître vers la science profane. Voici comment celui-ci, dans une lettre dont Eusèbe (1) nous a conservé un fragment, nous raconte cette évolution : « Je me consacrais à la prédication ; la renommée de mon enseignement se répandait, et il venait à moi, tantôt des hérétiques, tantôt des gens qui avaient appris les sciences helléniques et surtout la philosophie ; cela m'engagea à examiner les opinions des hérétiques et ce que les philosophes font profession de dire sur la vérité. Je fis cela sur l'exemple de Pantène, qui avant moi avait rendu service à beaucoup, et qui n'avait pas acquis une médiocre culture en ces matières ; je le fis aussi à l'exemple d'Héraclas, qui siège aujourd'hui dans le conseil de l'Église d'Alexandrie, et que j'avais trouvé chez le maître des sciences philosophiques, auprès duquel il avait été assidu pendant cinq ans, avant que j'eusse moi-même commencé à entendre ses leçons ». Ce maître, dont Héraclas fut le disciple pendant cinq ans, en portant le manteau du philosophe, c'était, nous dit Porphyre (2), le fameux Ammonius Sacas, l'initiateur du mouvement platonicien, sur lequel nous sommes malheureusement si mal renseignés (3). Porphyre, qui, en sa qualité d'adversaire acharné du chris-

(1) VI, 19, 12-11.

(2) Dans un fragment qu'Eusèbe nous a conservé, *ibid.*, 5.

(3) Cf. HENRI PUECH, *Revue d'Histoire de la philosophie*, n° 1.

tianisme, regrette et s'indigne que le talent d'Origène ait été perdu pour la philosophie, résume ainsi son jugement. « Grec élevé dans la science grecque, Origène alla échouer dans la folle croyance des Barbares ; et en s'y laissant gagner il prostitua son talent. Il s'est comporté, dans sa vie, en chrétien et en ennemi des lois ; mais, dans ses opinions sur la nature et sur la divinité, il resta Grec et, sous les fables de sa croyance, laissait apparaître les idées des Grecs. » Il ajoute qu'il étudia surtout Platon, Numénius, Apollophane, Longin, Moderatus, Nicomaque, les Pythagoriciens, et deux Stoiciens, Cornutus et Chérémon (1), à l'école desquels il apprit à manier l'allégorie.

Nous ne pouvons donner de dates précises pour marquer les étapes successives de la carrière d'Origène, pendant son premier séjour à Alexandrie ; nous savons que ce séjour fut interrompu parfois par de courtes absences, par exemple un voyage à Rome, au temps où Zéphyrin était pape (2), voyage motivé, selon son propre dire « par le désir de voir cette très ancienne Église » ; un voyage en Arabie aussi où il fut appelé, nous dit Eusèbe, « par le gouverneur qui avait hâte de connaître ses doctrines. » En 215 des troubles qui éclatèrent à Alexandrie et furent rudement réprimés par Caracalla l'obligèrent à quitter sa patrie, et à se rendre en Palestine ; il avait des amis et des patrons dévoués dans les deux évêques de Césarée et de Jérusalem, Théoctiste et Alexandre, qui, fiers de l'hôte qu'ils accueillaient et désireux de faire profiter leurs fidèles de ses talents, l'invitèrent à prêcher dans l'Église, quoiqu'il ne fût qu'un laïque. La chose n'était pas sans précédent, mais Démétrius, très susceptible en

(1) La liste de Porphyre mêle les noms de philosophes anciens à leurs contemporains ou prédécesseurs rapprochés d'Origène ; quelques-uns (Apollophane et Longin) d'identification difficile.

(2) 199-218. Cf. EUSÈBE, xiv, 10. Eusèbe donne à ce propos à Origène le nom (surnom), sous lequel il a été souvent désigné, d'*Adamanthus*.



matière de hiérarchie, s'en émut, rappela son catéchiste, et lui fit reprendre la direction de l'École, qu'il conserva jusqu'à la fin de 230. C'est sans doute dans le commencement de cette seconde période (1) que l'impératrice Julia Mammæa, qui était très curieuse de toutes les manifestations religieuses contemporaines et aimait à s'entourer d'hommes de talent, le convoqua auprès d'elle, comme avait fait déjà le gouverneur d'Arabie. C'est alors aussi qu'il fit la connaissance d'un ancien Valentinien, Ambroise, et le convertit. Ambroise avait une fortune considérable ; il mit à la disposition du professeur et de l'écrivain infatigable toute une équipe de précieux auxiliaires, plus de sept tachygraphes, dit Eusèbe (2), qui se relayaient pour écrire sous sa dictée ; un nombre égal de copistes (qui mettaient au net cette sténographie) et des jeunes filles exercées à la calligraphie (qui écrivaient les beaux manuscrits destinés à répandre ses œuvres dans le public).

Au commencement du pontificat de Pontien, c'est-à-dire à la fin de l'année 230, Origène fit un nouveau voyage ; il alla, nous dit Eusèbe, « en Grèce, en passant par la Palestine, où il reçut à Césarée, des évêques de la région, la prêtrise par imposition des mains (3) ». L'irritation de Démétrius fut, on le conçoit, plus vive encore que lorsqu'Origène, hors de son diocèse, avait prêché sans être prêtre. Il convoqua, pour examiner l'affaire, plusieurs synodes : fit déclarer nulle l'ordination et bannit le coupable d'Alexandrie. Sa décision n'obtint d'ailleurs pas l'assentiment des Palestiniens. Mais Origène abandonna Alexandrie et s'établit à Césarée, en « la dixième année du règne d'Alexandre Sévère », c'est-à-dire en 232. Démétrius mourut peu de temps après, et Héraclas lui succéda. On aurait pu espérer que l'ancien condisciple et collabo-

(1) Sans doute en 218 ; cf. HARNACK, *Chronologie*, II, p. 30.

(2) Ch. XXIII.

(3) EUSÈBE, XXVII.

rateur d'Origène se montrerait plus conciliant envers lui. Il n'en fut rien. Origène ne rentra pas dans sa patrie, et Césarée devint jusqu'à sa mort le foyer intellectuel le plus brillant de la chrétienté. C'est pour cette dernière période que nous connaissons le mieux la méthode d'enseignement qu'il pratiquait, grâce au panégyrique que lui a consacré son élève, Grégoire le Thaumaturge.

Ce séjour fut coupé, lui aussi, par quelques absences. Palladius, dans l'*Histoire Lausiaque* (T. XIV), parle de deux années qu'Origène aurait passées à Césarée de Capadoce, caché chez une chrétienne savante et pieuse, du nom de Julienne, pour fuir une persécution qu'on place généralement, quand on accepte le fait, sous Maximin le Thrace (236) ; mais le silence d'Eusèbe et d'autres raisons rendent douteuse l'allégation de Palladius. Eusèbe mentionne au contraire deux circonstances où Origène se serait rendu de nouveau en Arabie : sous Gordien (238-244), quand il ramena à l'orthodoxie l'évêque Bérulle de Bostra ; sous Philippe (244-49), quand il se rendit à un synode, et obtint le même succès auprès d'hérétiques qui admettaient un anéantissement temporaire de l'âme, entre la mort et la résurrection.

En 250, commença l'épreuve la plus dure que les chrétiens aient eu à subir avant les rigueurs de Dioclétien, la persécution de Dèce. Dèce visait particulièrement les évêques et les docteurs ; il voulait frapper le christianisme à la tête. Origène ne pouvait être oublié. Il était prêt ; il avait gardé l'âme héroïque du jeune homme qui encourageait son père Léonide ; quelques années auparavant, sous Maximin, il avait écrit sa vibrante *Exhortation au Martyre*. Il se montra digne de ces précédents, qui l'engageaient. Il endura, dit Eusèbe, « chaînes, tortures en son corps, tortures par le fer, tortures de l'emprisonnement au fond des cachots ; pendant plusieurs jours, il eut les pieds mis aux ceps jusqu'au troisième trou ; il fut menacé du feu ; il supporta vaillamment tout ce que nos ennemis lui infligèrent encore, ... car le juge

faisait tous ses efforts pour ne pas le réduire à la mort (1) ». Origène survécut, recouvra la liberté, mais, épuisé par cette terrible épreuve, il mourut peu de temps après, et, selon les plus grandes vraisemblances, à Césarée de Palestine. On montrait cependant son tombeau à Tyr, où une autre tradition plaçait sa fin (2).

*L'œuvre d'Origène. — Vue d'ensemble.* — L'œuvre immense d'Origène a été comparée, dès l'antiquité, à celle des deux plus féconds polygraphes de la littérature profane, le grammairien grec Didyme d'Alexandrie, et le latin Terentius Varron. Épiphane (3) porte le nombre de ses écrits à six mille, chiffre qui paraît exagéré, même en comptant isolément chacune des homélies qui forment une série. Nous verrons néanmoins que le chiffre réel reste surprenant, et suppose un labeur aussi intense que continu. Eusèbe n'a pas cru nécessaire de reproduire dans son *Histoire* le catalogue complet qu'il avait dressé dans sa *Vie de Pamphile*, le créateur de la grande bibliothèque où tout ce qu'Origène avait composé était réuni (4). Saint Jérôme l'avait recopié dans une lettre à Paula, qui, malheureusement, nous a été assez mal transmise (5), mais reste la source principale de notre savoir sur ce point.

Une œuvre aussi vaste est toujours exposée à être mutilée par le temps. Celle d'Origène courut d'autant plus ce péril que de bonne heure elle ne parut pas, en toutes ses parties, d'une orthodoxie irréprochable. Les controverses qu'elle suscita commencèrent du vivant de l'auteur ; elles furent déjà vives au iv<sup>e</sup> siècle. En 543,

(1) Ch. xxxix.

(2) Photius (BB. 118) rapporte les deux traditions, en attribuant la première « à Pamphile et à beaucoup d'autres » ; et sans nommer de garant pour la seconde.

(3) *Hær.*, 62.

(4) vi, 32.

(5) C'est la lettre xxxiii. Voir l'édition de KLOSTERMANN, dans les *Comptes-rendus de l'Académie de Berlin*, 1897, et celle de HILBERG, dans le *Corpus* de Vienne.

l'empereur Justinien publia un édit dans lequel il dénonçait les doctrines hérétiques d'Origène, en les déduisant de 24 citations du *traité des Principes* et en les ramena it à 9 chefs principaux ; il donnait mission au patriarche de Constantinople, Mennas, de convoquer un synode pour les condamner (1). Il adressa un document analogue au pape Vigile, au patriarche d'Alexandrie et à celui de Jérusalem. Dix ans après, le V<sup>e</sup> concile œcuménique, réuni à Constantinople, prononça l'anathème contre Origène (2) ; le VI<sup>e</sup> en 680-1, le VII<sup>e</sup>, en 787 (à Nicée), le VIII<sup>e</sup> en 869, (de nouveau à Constantinople, comme le V<sup>e</sup> et le Ve), le renouvelèrent.

Il n'est donc pas surprenant qu'une assez faible partie (relativement) des écrits du grand docteur se soit seule conservée dans le texte original. Au iv<sup>e</sup> siècle, la gloire d'Origène restait si grande, malgré les suspicions dont il commençait à être l'objet, et sa science si indispensable à ses successeurs, que beaucoup furent traduits en latin. Saint Jérôme et Rufin se consacrèrent à cette tâche, avec un talent inégal et une infidélité à peu près pareille. Une seule fois, pour faire pièce à son rival qui avait traité assez librement le texte du traité le plus criticable — le *traité des Principes* — saint Jérôme en donna une traduction exacte, mais qui, précisément à cause de son exactitude, a disparu (3). Il résulte de là que le nombre des ouvrages conservés en latin est beaucoup plus considérable que le nombre de ceux dont nous possédons encore le texte grec, mais aussi que nous n'y retrouvons pas intégralement la pensée d'Origène.

(1) Voir le recueil des *Conciles* de MANSI, t. IX.

(2) *Ib.*, XI, XIII, XVI.

(3) On connaît l'existence d'autres traducteurs encore, parmi lesquels il faut au moins nommer Victorinus ; mais leurs traductions ne se sont pas conservées. — Ce qui a contribué à conserver celles de Jérôme, c'est — avec leur infidélité — la sentence assez bénigne du décret dit de Gélase : « Item Origenis nonnulla opuscula, quæ vir beatissimus Hieronymus non repudiat, legenda suscipimus ; reliqua cum suo auctore dicimus renuenda. »

Ces ouvrages peuvent se classer en six catégories : 1<sup>o</sup> Philologie sacrée ; 2<sup>o</sup> Exégèse ; 3<sup>o</sup> Dogmatique ; 4<sup>o</sup> Morale pratique ; 5<sup>o</sup> Apologétique ; 6<sup>o</sup> Correspondance. Nous suivrons cet ordre de matière, dans l'examen que nous en ferons, en tenant compte cependant de l'ordre chronologique, tel que nous pouvons le connaître. Le jugement de M. de Faye, qui estime qu'à partir du moment où Origène se mit à écrire, on le trouve « en pleine possession de ses idées » ; qu'« il n'y ajoutera rien d'essentiel » (1), qu'il serait « illusoire de chercher dans ses livres l'histoire de la pensée », aurait peut-être besoin d'être vérifié. Malheureusement, même réduite à ce qui a été sauvé, l'œuvre qu'il faut étudier reste volumineuse, et, après le traité des *Principes*, Origène n'a jamais plus donné un exposé d'ensemble de sa doctrine. Le travail de vérification que nous souhaiterions (2) est donc pénible, et nous ne saurions nous flatter de l'avoir accompli de manière à nous satisfaire.

1<sup>o</sup> *Philologie sacrée*. — Alexandrie, au III<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ, a vu naître la philologie classique. Les grands savants qui ont créé et dirigé, après Démétrius de Phalère, la grande Bibliothèque du Musée, ne se sont pas contentés d'y rassembler tous les ouvrages qu'ils ont pu se procurer ; ils en ont donné des éditions, et, pour les donner bonnes, ils ont fondé une nouvelle science, l'étude critique des textes. Cette étude s'est perfectionnée depuis ; elle est devenue plus méthodique et plus exigeante chez les modernes ; les Alexandrins gardent le mérite d'en avoir été les initiateurs.

Il est donc naturel que, dans un pareil milieu, au moment même où la théologie naissait de l'appel fait à la philosophie pour l'interprétation de la foi, on ait senti le besoin d'une philologie sacrée. On a dit (3) qu'en deve-

(1) P. 25.

(2) Et que M. de Faye lui-même nous donnera d'ailleurs, nous l'espérons, dans son second volume.

(3) BARDENHEWER, *Geschichte*, II, p. 25 et 115. Cf. pour la thèse



nant éditeur de la Bible, Origène n'a pas été inspiré, comme Aristarque en éditant Homère, par l'esprit critique, et qu'il ne pouvait pas l'être, puisqu'il considérait le texte sacré comme inspiré. Origène croyait certainement à l'inspiration des *Septante*, mais que constatait-il quand il écrivait ses ouvrages exégétiques ou quand il soutenait des controverses contre les hérétiques ou les juifs ? Il s'apercevait d'abord que les manuscrits des *Septante* offraient, quand on les comparait les uns aux autres, des variantes assez nombreuses. Il trouvait des différences beaucoup plus considérables entre le texte grec qu'ils lui fournissaient et le texte hébreu qui était courant chez les Juifs de son temps. Enfin il avait paru, depuis l'entreprise des *Septante*, d'autres traductions de ce texte hébreu : celle d'Aquila, juif de Sinope, dans le Pont, contemporain de Hadrien ; celle de Théodotion, contemporain de Commode ; celle de Symmaque, dont la date est matière à discussion (1) ; d'autres encore. Ces traductions étaient souvent en désaccord avec celle des *Septante*. De cet état de choses résultaient évidemment pour Origène, controversiste et exégète, des difficultés particulières, qu'il devait chercher à supprimer ou à diminuer ; mais un esprit pénétrant comme le sien n'a pas pu se dissimuler qu'il en résultait aussi un problème scientifique, et, pour Origène, tout problème de ce genre devait être résolu.

Il s'est préparé de bonne heure à le résoudre. Un bon texte de l'*Ancien Testament* était la condition même de toute son œuvre. Car, pour audacieuses qu'aient été ses spéculations, elles ont toujours leur point de départ dans l'Écriture. Dès sa jeunesse, il se préoccupa d'apprendre l'hébreu, et, s'il n'en eut jamais une connaissance tout à fait approfondie, il acquit celle qui lui était nécessaire pour le but qu'il se proposait. Il se procura le texte hé-

opposée, WENDLAND (*Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 1890, p. 272).

(1) Sur ces versions, voir SWETE, *Introduction to the old Testament in Greek*, chapitre II de la I<sup>re</sup> Partie.

braïque, rechercha avec soin toutes les traductions grecques, en fit une comparaison méticuleuse. Ainsi se prépara son édition, dite des *Hexaples*, qui a dû demander, avant d'être terminée, de longues années; elle n'a été achevée qu'à Césarée; la manière dont il parle de son travail, dans sa *Lettre à Africain* (240 environ), donne à penser que celui-ci était encore en train; des termes qu'il emploie un peu plus tard (vers 245), dans son commentaire sur saint Mathieu (1) suggèrent qu'il était terminé.

*Les Hexaples.* — Le nom d'*Hexaples* signifie : *Sextuples*; il indique le plan de cette entreprise gigantesque. Qu'on se figure un manuscrit (2), de vaste dimension, dont chaque page était divisée en six colonnes assez étroites : la première donnait le texte hébreu, en caractères hébraïques; la seconde, la transcription du même texte en caractères grecs; la troisième, la traduction d'Aquila (la plus littérale); la quatrième, celle de Symmaque (qui était, en somme, une revision d'Aquila); la cinquième, celle des *Septante*; la sixième, celle de Théodotion, (qu'on peut définir comme une revision des *Septante*). Pour les *Psaumes*, où Origène avait réussi à découvrir d'autres traductions d'usage moins commun, le nombre des colonnes s'élevait à huit (3); les deux colonnes nouvelles reproduisaient une version qu'il avait trouvée « à Nicopolis », et une autre « qu'il avait trouvée à Jéricho », dans un de ces grands récipients qu'on appelait *pithoi*. Origène simplifia cet appareil si compliqué dans une édition où les deux premières colonnes étaient supprimées, en sorte que res-

(1) Cf. SWETE, *Introduction*, p. 60.

(2) On verra dans SWETE, *ib.*, p. 62-63, l'aspect présenté par une page du *Psaume XLIV*.

(3) Le passage d'Eusèbe (VI, XVI) sur ces nouvelles versions, est un peu obscur; il est probable que la septième colonne donnait la version de Nicopolis, laquelle paraît avoir eu deux formes, et s'être étendue à plus que les *Psaumes*; la huitième donnait celle de Jéricho, qui ne contenait que les *Psaumes*. — Voir, sur l'interprétation du texte d'EUSÈBE, MERCATI (*Studi e Testi*, V, p. 47-60), dont l'explication, d'ailleurs, est peu acceptable.

taient seulement en présence les quatre témoins du texte grec ; cette édition porte en conséquence l'appellation de *Tétraples*, les *Quadruples*.

La tâche qu'Origène avait réalisée était relativement simple pour cinq colonnes : les deux qui contenaient l'hébreu, et les trois qui donnaient Aquila, Symmaque, Théodotion. L'établissement de la cinquième, celle des *Septante*, était beaucoup plus malaisé. Le désaccord entre les *Septante* et l'hébreu est fréquent ; il consiste aussi bien en des additions ou des suppressions qu'en des transpositions. Pour en rendre compte, Origène recourut à l'emploi des *signes critiques* qu'avaient imaginés les grammairiens d'Alexandrie, et dont ils avaient fait usage notamment dans leurs éditions d'Homère ; il s'en appropriia surtout deux : l'*obel* (ou broche, qui a la forme d'une ligne horizontale), et sert à marquer les morceaux à supprimer, c'est-à-dire ceux qui manquent dans l'hébreu ; l'*astérisque* (suffisamment défini par son nom), qui indique les passages ajoutés ; ces passages, absents du texte authentique des *Septante*, étaient suppléés par lui, grâce aux autres versions, de préférence grâce à celle de Théodotion (1). Pour les transpositions, ordinairement Origène rétablissait dans la cinquième colonne l'ordre conforme à l'hébreu ; parfois (dans les *Proverbes*) il marquait seulement la différence avec un signe obtenu par la combinaison de l'*astérisque* et de l'*obel*.

Une œuvre aussi colossale n'a pu être réalisée matériellement que grâce à cet atelier de copistes, mis par Ambroise à la disposition d'Origène ; elle n'aurait pu être reproduite à de multiples exemplaires qu'à grands frais, et ces exemplaires n'auraient pas trouvé beaucoup d'acheteurs.

(1) Outre l'*obel* et l'*astérisque*, Origène employait en certains cas le *lemnisque*, *obel* accompagné d'un point superposé et d'un point souscrit ; et l'*hypolemnisque*, *obel* accompagné seulement du point souscrit. — Dans l'usage des grammairiens profanes, l'*obel* marquait les passages interpolés ; l'*astérisque*, ceux qui étaient notables pour quelque raison.

Il n'est pas probable qu'il en ait existé d'autre que l'exemplaire original, qui fut conservé à Césarée, où Pamphile, Eusèbe, saint Jérôme s'en sont servis et où nous savons qu'il était encore au <sup>vi</sup><sup>e</sup> siècle (1). Il a disparu, avec la bibliothèque dont il faisait partie, lors de la prise de la ville par les Sarrasins en 638 (2).

Ce qui était possible, c'était de reproduire simplement la cinquième colonne, c'est-à-dire le texte grec de l'*Ancien Testament*, tel qu'Origène l'avait constitué, en prenant pour base les *Septante*, mais en s'aidant aussi des autres versions. C'est à des éditions de ce genre que saint Jérôme fait allusion, dans sa préface à la *Chronique*, quand il dit : « Les provinces palestiniennes lisent les textes qui ont été élaborés par Origène et popularisés par Eusèbe et Pamphile » ; nous en retrouvons encore certaines traces dans nos manuscrits. La cinquième colonne a été traduite en syriaque, très littéralement, avec conservation des signes critiques, en 616-17, par l'évêque jacobite Paul de Tella, en Mésopotamie, et cette traduction s'est en grande partie conservée (3).

Ce texte des *Septante*, tiré des *Hexaples* et formé d'un amalgame des véritables *Septante* avec les autres versions, a certes contribué à compliquer la tâche de la critique moderne. Nous devons cependant, si nous voulons être équitables, admirer avant tout l'effort prodigieux d'érudition dont il nous apporte le témoignage. Nous ne saurions reprocher gravement à Origène de n'avoir pas compris le problème critique comme nous le comprenons aujourd'hui, et, par exemple, de n'avoir pas soupçonné que le désaccord entre les *Septante* et l'hébreu peut ne pas être partout du fait des traducteurs ; qu'il peut s'expliquer parce que ces traducteurs avaient en mains un texte hébreu sensi-

(1) Cf. SWETE, p. 69.

(2) *Ib.*, p. 75.

(3) CERIANI, *Monumenta sacra et profana*, etc., Milan, 1874. — P. DE LAGARDE, *Bibliothecæ syriacæ collectæ quæ ad philologiam sacram pertinent*, Göttingen, 1892.

blement différent de celui qui était courant en son temps.

La reconstitution des *Hexaples*, dans la mesure où elle est possible, a été poursuivie avec ardeur par la critique moderne. Commencée dès le xvi<sup>e</sup> siècle par Petrus Morinus, dans les notes de l'édition sixtine des *Septante* (Rome, 1587), poussée plus avant déjà par Montfaucon (*Origenis Hexaplorum quæ supersunt*, Paris, 1713), elle a surtout été réalisée largement dans le recueil de Field (Oxford, 1867-75), auquel quelques compléments ont été apportés depuis par dom Germain Morin, Mercati et Taylor (1).

*Le Nouveau Testament.* — Dans ses écrits exégétiques sur les livres du *Nouveau Testament*, Origène discute souvent le texte et compare des variantes. Il ne semble pas cependant qu'il en eût entrepris et publié une recension : saint Jérôme, dans son *Commentaire sur saint Mathieu* (24, 36) (2), parle, il est vrai : *d'exemplaires d'Adamantius* ; mais il s'agit, semble-t-il, des manuscrits dont Origène s'était servi, et non d'un texte constitué par lui. Un mot d'Origène lui-même (3) paraît confirmer cette interprétation. C'est après lui, qu'en se servant des

(1) Edition par G. MORIN des *Commentarii in Psalmos* de saint Jérôme (*Anecdota Maredsolana*, 1895) ; découverte par Mercati d'un palimpseste de la Bibliothèque Ambrosienne (x<sup>e</sup> siècle), donnant le texte des *Psaumes* 29 et 45 d'après les Hexaples, moins la première colonne (cf. *Atti de l'Académie de Turin*, 1895/6 ; *Un palimpsesto Ambrosiano dei Psalmi Esapli*, Turin, 1896 ; *Note di Letteratura biblica e cristiana antica*, fascicule 5 des *Studi e Testi*, Rome, 1901) ; et CERIANI, (*Frammenti esaplari*, etc., dans les *Rendiconti dell' Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, 1896) ; découverte enfin par Taylor, dans un palimpseste du Caire, d'un fragment du *Psaume XXI*, sur quatre colonnes (hébreu en caractères grecs ; Aquila ; Symmaque ; Septante. — C. TAYLOR, *Hebrew-Greek Cairo Genizah Palimpsests*, etc., Cambridge, 1900). — Outre le chapitre de Swete, on peut lire encore sur les *Hexaples* les articles de MÉCHINEAU, dans la revue *Études religieuses*, etc., 1891-2 ; et de NESTLE, dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1895 ; ainsi que la dernière édition de l'*Einführung* du même NESTLE (citée t. I, p. 475).

(2) Cf. aussi *Comm. in Gal.* (3, 1).

(3) *Comm. in Math.*, 15, 14.



données qu'on peut recueillir dans ses écrits exégétiques, Pamphile et Eusèbe ont mis en circulation une recension qui, par une voie assez directe, peut être considérée comme remontant jusqu'à lui (1).

*L'exégèse.* — La plus grande partie de l'œuvre d'Origène est composée d'écrits exégétiques. Ces écrits sont de trois sortes : *scholies*, *homélies*, *commentaires* (2). Les *scholies* étaient d'assez courtes notes sur des passages détachés ; les *homélies* sont des instructions adressées aux fidèles, des *sermons* ; les *commentaires* (tomes), des traités méthodiques, où la science d'Origène se donne pleinement carrière et envisage tous les aspects du sujet. Il nous reste peu de chose des *scholies* ; un assez grand nombre d'*homélies* et quelques *commentaires* nous ont été conservés soit dans le texte original, soit dans les traductions latines de Jérôme et de Rufin (3), soit, partiellement, par les extraits que citent *Basile et Grégoire* dans ce recueil de morceaux choisis qu'ils ont intitulé *Philocalia*, ou dans ceux que nous ont conservés les *Châînes*.

Les caractères particuliers qui distinguent ces trois sortes d'écrits proviennent, pour les *scholies* et les *Tomes*, de la différence du plan ; pour les *homélies*, de leur destination pratique. Mais si chacune d'elles a ainsi, soit dans la forme, soit dans le fond, son originalité, il règne, malgré

(1) Telle est la thèse qu'a soutenue REDEPENNING (*Origenes*, II, 182), et qu'a reprise avec plus de netteté encore, J.-L. HUG (dans son *Einleitung in die Schriften des N. T.*, t. I). Elle est généralement acceptée aujourd'hui. — Dans les écrits exégétiques d'Origène, on trouve des discussions de texte instructives ; mais il est difficile de se prononcer sur la valeur des *lemmes* ou des *citations étendues* ; on a pu se demander, en effet, si Origène ne laissait pas aux copistes le soin de les transcrire (PREUSCHEN, introduction du *Commentaire sur saint Jean*, p. LXXXVIII et suiv.). — Voir aussi OTTO BAUERNFEIND, *Der Römerbrieftext des Origenes...*, T. U, XLIV, 3, notamment, p. 88.

(2) Cf. SAINT JÉRÔME, *Préface de la traduction des homélies sur Jérémie et Ézéchiël* ; saint Jérôme appelle les *σχόλια* *excerpta*, et les *τόμοι* (nom grec des *Commentaires*) des *volumina*.

(3) Nous connaissons l'existence d'autres traductions ; Cassiodore, par exemple, mentionne celles d'un certain *Bellator*.

tout, dans toutes trois, un même esprit ; on y reconnaît la même méthode, les mêmes principes d'interprétation.

Les *scholies* ont été évidemment conçues d'après le modèle qu'offraient à Origène ces notes qui étaient destinées à être rangées en marge des manuscrits, pour expliquer les principales difficultés des textes classiques, et auxquelles les grammairiens avaient déjà donné ce nom. Celles que nous possédons pour la plupart des grands auteurs profanes, à partir d'Homère, en plus ou moins grand nombre, ont été abrégées, remaniées d'époque en époque ; elles sont par conséquent de valeur inégale, et ont besoin d'être soumises à une sérieuse revision critique. Celles qu'avaient composées Origène semblent avoir été assez nombreuses. Saint Jérôme dans son *Catalogue* (1) en mentionne sur l'*Exode*, le *Lévitique*, *Isaïe*, les *Psaumes* I à XV, l'*Ecclésiaste*, certaines parties de *Jean*, tout le *Psautier*. Ailleurs (2), il en cite de relatives à *Saint Mathieu* et à l'*Épître aux Galates* ; Rufin a utilisé celles qui concernaient les *Nombres* (3). Il y en a eu, semble-t-il, aussi, sur la *Genèse* (4). Nous sommes réduits aujourd'hui à en rechercher les vestiges dans les recueils d'extraits tels que la *Philocalie* ou les *Chânes*. Les tomes XII et XIII de la *Patrologie* contiennent, sous le titre d'*Excerpta*, un assez grand nombre de morceaux que De la Rue avait déjà pour la plupart recueillis, mais dont il faut examiner avec soin, dans chaque cas, l'authenticité et la provenance (5) ; nous devons donc

(1) *Ép.* 33, 4 ; cf. *supra*.

(2) Prologue de son propre *Commentaire sur saint Mathieu* ; prologue de son *Commentaire sur l'Ép. aux Gal.*

(3) Prologue de sa traduction des *homélies* sur le même livre.

(4) Cf. BARDENHEWER, *Geschichte*, t. II, p. 121.

(5) Les morceaux qu'on peut le plus sûrement regarder comme des *scholies* sont deux de ceux que la *Philocalie* fournit pour l'*Exode*, si la leçon de Robinson au ch. xxvii (ἐν ἄλλῃ τόπῳ) doit être préférée à la vulgate τόμῳ (cf. TURNER, *Zeitschrift für N. T. Wissenschaft*, 1911, p. 231). Pour les fragments tirés des *chânes*, cf. HARNACK, *Geschichte*, t. I, 403 et 835. — Le commentaire sur l'*Apocalypse*, publié par DIBOUNIOTIS et HARNACK (*Texte und Untersuchungen*,

nous borner à la définition générale du genre, telle que nous l'avons donnée plus haut.

*Les Homélies.* — Nous connaissons beaucoup mieux les *homélies*, quoique des traductions latines seules se soient conservées pour beaucoup d'entre elles. La plus grande partie de l'*Ancien Testament* et une bonne part du *Nouveau* avaient été ainsi commentées par Origène devant les fidèles, surtout après son établissement à Césarée. Nous ignorons ce qu'étaient les deux livres d'*Homélies mélangées* dont parle saint Jérôme — si le mot *mélangées* est bien authentique (1) ; mais Origène avait prêché sur la *Genèse* 17 *homélies*, qui nous sont parvenues dans la traduction de Rufin ; sur l'*Exode* 13 *homélies*, traduites également par Rufin ; sur le *Lévitique* 16 *homélies*, dues encore à Rufin ; sur les *Nombres* 28 *homélies* de même origine. Nous connaissons seulement par Jérôme l'existence de 13 *homélies* sur le *Deutéronome*, que Rufin avait l'intention de traduire, quand il écrivait sa préface à la traduction des *homélies* sur les *Nombres* (2). Nous avons, traduites aussi par Rufin, vingt-huit *homélies* sur Josué ; neuf, sur les *Juges* ; neuf sur les *Psaumes* (3). Jérôme en connaissait quatre sur les livres des *Rois* ; il en

XXXVIII, 3], contient de l'Origène, mais ne contient pas uniquement de l'Origène (cf. TURNER, *Journal of Theological Studies*, 1912, p. 386 ; et de BOYSSON, *Revue Biblique*, 1913, p. 555).

(1) *Ép.* 33, 4 ; le texte, pour le mot *mixtarum*, présente des variantes et reste incertain. — Les renvois à Jérôme, dans ce qui suit, quand ils ne seront pas précisés, se rapportent au catalogue que contient cette *Épître*.

(2) Il reste en grec (dans les *Chaines* ou la *Philocalie*) des fragments de la II<sup>e</sup> homélie sur la *Genèse* ; de la VIII<sup>e</sup> sur l'*Exode* ; de la V<sup>e</sup> sur le *Lévitique* ; on retrouve presque entièrement chez Procope de Gaza la VIII<sup>e</sup> (WENDLAND, *Neu entdeckte Fragmente Philos*, Berlin, 1891 ; KLOSTERMANN, *Griechische Excerpte aus Homilien von Origenes* (T. U., XII, 3 b) ; EISENHOFER, *Procopius von Gaza*, Fribourg en Brisgau, 1897). — Tout est obscur au sujet des huit homélies *Sur la Pâque*, que mentionne Jérôme.

(3) Les fragments attribués à Origène, dans les *Chaines*, sont très nombreux ; EUSÈBE (*H. E.*, VI, 38) en a conservé un dont l'authenticité n'est pas douteuse.

reste une (sur *I Rois*, 1-2), dans une traduction latine anonyme), et, en grec, une seconde, (sur l'évocation de Samuel par la ventriloque d'Endor), qui a dû d'être conservée aux discussions qu'elle suscita (1). Nous sommes particulièrement favorisés pour les *Prophètes* ; si des vingt-cinq *homélies* sur *Isaïe*, il n'en reste que neuf, traduites par Jérôme, pour *Jérémie*, sur le nombre total de 45, donné par Cassiodore (2), vingt se sont conservées en grec, dans un manuscrit de l'Escorial, et Jérôme en a traduit quatorze, dont deux ne figurent pas parmi ces vingt ; Jérôme en a traduit de même quatorze sur *Ézéchiel*, sans que nous sachions exactement combien Origène en avait prononcé.

Origène avait prêché sur deux de nos quatre *Évangiles*, celui de *Saint Mathieu* et celui de *Saint Luc* ; les vingt-cinq *homélies* sur *Saint Mathieu* sont perdues ; Jérôme en a traduit trente-neuf sur *Saint Luc*. Des dix-sept *homélies* sur les *Actes*, il ne reste qu'un fragment dans la *Philocalie*. Jérôme cite avec elles onze *homélies* sur la 2<sup>e</sup> *Épître aux Corinthiens* (3) ; deux sur l'*Épître aux Thessaloniens* (sans dire s'il s'agit de la 1<sup>re</sup> ou de la 2<sup>e</sup>) ; une sur l'*Épître à Tite* ; dix-huit sur l'*Épître aux Hébreux*, dont deux fragments ont été sauvés par Eusèbe (H. E. VI, 25, 11-14).

L'*homélie*, telle qu'Origène l'a conçue, est une instruction familière ; elle évite, en règle générale, de hausser le ton ; elle n'est pas un discours de parade, et elle exclut à peu près toute rhétorique. Rien n'est plus louable en

(1) CASSIODORE, *Instit.* (I, 2) en mentionne une sur le second livre : Origène lui-même (*Sur Josué* III, 4), fait allusion à une sur le troisième. Des fragments se sont conservés dans les *Chaînes*. — CASSIODORE (*ib.*) parle d'une homélie sur le II<sup>e</sup> livre des *Paralipomènes*, et d'une homélie sur les deux livres d'*Esdras* (traduites par son ami Bellator). Vingt-deux homélies sur *Job*, que saint Hilaire avait traduites ou adaptées, n'ont laissé de vestiges que dans les *Chaînes* ; de même les 120 homélies sur 63 *Psaumes* ; Jérôme mentionne encore sept homélies sur les *Proverbes*, et huit sur l'*Ecclésiaste*.

(2) *Ib.*, 3. La *Philocalie* cite la 39<sup>e</sup>.

(3) Il y a dans les *Chaînes* de nombreux morceaux relatifs à la première.

principe que cette sévérité voulue ; si, cependant, les *homélies* d'Origène touchent peut-être moins le lecteur qu'il ne s'y attendrait, après les avoir vu ainsi définir, c'est que la méthode qu'il emploie est aussi différente que possible de la nôtre. Nous expliquerons plus utilement les caractères essentiels de cette méthode en parlant des *Commentaires*, où elle est appliquée intégralement, sans aucune des précautions qui s'imposent à qui s'adresse à un auditoire moyen. Nous nous bornerons à dire, pour le moment, que tous les éléments auxquels l'exégèse d'Origène fait leur part apparaissent ici déjà, dans une certaine mesure : explication littérale des faits historiques ; — interprétation morale ; — allégorie théologique et mystique. Comme dans les *Commentaires* aussi, l'allégorie domine ; mais sous une forme qui généralement reste assez élémentaire (1). Il arrive parfois qu'Origène se laisse aller à exposer celles de ses idées qui lui sont le plus personnelles, par exemple sur la préexistence des âmes.

Ainsi le savant met en œuvre son érudition surprenante, le philosophe sa pensée vigoureuse et systématique, tout en restant à la portée du public très large auquel il s'adresse (2). A une époque même où l'origénisme était

(1) Ainsi Homélie XIX, sur *Jérémie*, § 12 : la Cène a eu lieu dans une pièce située au premier étage ; les Apôtres se réunissaient au premier étage ; — cela signifie qu'il y a une intelligence supérieure de l'Écriture, et qu'il ne faut pas s'en tenir à la foi commune, etc... Les homélies sur *Luc* — Jérôme en a fait la remarque — sont parmi celles qui gardent le ton plus populaire ; elles sont aussi des plus anciennes, probablement peu postérieures à 233 ; celles sur les *Juges* datent de 235 environ ; celles sur le *Pentateuque*, celles sur les *Psaumes* sont des alentours de 244 ; celles sur le *Cantique*, antérieures, celles sur *Jérémie*, postérieures à cette date ; celles sur *Josué*, de la période 249-251 ; voir sur cette chronologie BARDENHEWER, *Geschichte*, p. 138 et suiv.

(2) Les *homélies* d'Origène contiennent naturellement un assez grand nombre de passages instructifs sur la vie intérieure des Églises leur organisation, leurs croyances. Voir l'étude de HARNACK, *Der Kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes* (T. U., 3<sup>e</sup> série, t. XII (XLII de l'ensemble), cahiers 3 et 4.



devenu suspect, Jérôme, dans la préface de la traduction des *homélies* sur Ézéchiel, répète avec admiration le mot de Didyme : « C'est, après Paul, le second maître des Églises. » On aime surtout à voir comment ce grand docteur se met au niveau de ses auditeurs, et, pour les intéresser, supplée par des moyens plus simples à ces artifices de la rhétorique qu'il a rejetés. Ses *homélies* — préparées par tout un long travail de méditation et de recherche — ont été le plus souvent improvisées dans la forme et recueillies par des sténographes. Il n'impose pas son opinion avec une autorité dogmatique. Il parle en savant qui connaît toute la difficulté du problème ; il cherche une solution devant les fidèles, et feint de les associer à sa recherche (1) ; il leur communique les impressions qu'il a ressenties, à quelque nouvelle lecture d'un texte (2) ; il sait trouver pour lui-même des leçons dans l'Écriture (3) ; il confesse qu'en assumant la tâche de docteur, il en a vu tout le péril (4) ; il n'ignore pas d'ailleurs comment on le juge, et, que s'il a des admirateurs, il a aussi des critiques (5). Fort de cette sincérité qui gagne les cœurs, il peut, quand l'occasion s'en présente, condamner le relâchement qui s'est introduit dans les Églises, depuis qu'elles sont devenues si nombreuses (6). Sa parole se fait alors plus pressante et plus ferme ; parfois, sous l'influence d'un sentiment profond, elle atteint à une véritable éloquence, qui toujours cependant reste simple et familière. Je citerai au moins un exemple, une page de l'*homélie* sur Jérémie, chapitre xii : « Souvent, nous disons dans nos prières : Dieu tout-puissant, donne nous notre part avec les prophètes, notre part avec les apôtres du

(1) Voir, par exemple, la XXIII<sup>e</sup> hom. sur *Josué*.

(2) Au début de la VI<sup>e</sup> sur *Ezéchiel*, il se laisse aller à dire : « J'étais plein d'admiration pour Isaïe ; je ne croyais pas qu'on pût l'égaliser ; mais Ezéchiel le dépasse encore ».

(3) Hom. II sur *Ezéchiel*, 2.

(4) Hom. XIX sur *Jérémie*.

(5) Hom. XXXV sur *Luc*.

(6) Hom. IV sur *Ezéchiel*, 3.

Christ, afin que nous soyons trouvés avec le Christ lui-même. Quand nous disons cela, nous ne savons pas ce que nous demandons ; car, en réalité, c'est dire : donne nous de souffrir ce qu'ont souffert les prophètes ; donne nous d'être haïs comme l'ont été les prophètes ; donne nous de dire les paroles qui nous feront ainsi haïr ; d'être exposés à autant d'épreuves que les Apôtres. Car dire : donne moi ma part avec les prophètes, sans que j'aie souffert ce qu'ont souffert les prophètes, sans que je consente à le souffrir, c'est injuste. Dire : donne moi ma part avec les apôtres, sans vouloir ajouter sincèrement, avec les mêmes dispositions que Paul (1) : en peines extrêmement, en coups extrêmement, en emprisonnements plus qu'on ne peut dire, en dangers de mort souvent, etc., c'est la chose la plus injuste qui soit. Si donc nous voulons être avec les prophètes, regardons la vie des prophètes, comment pour leurs reproches, leurs critiques, leurs invectives, ils se sont fait juger ; traîner en justice ; condamner ; lapider ; scier ; torturer ; ils ont péri par le glaive ; ils ont porté des vêtements de peau de mouton, de peau de chèvre ; rejetés, persécutés, maltraités, errant dans le désert (2) ; .... Qu'y a-t-il donc d'étonnant, si, quand on veut imiter la vie des prophètes, en critiquant, en invectivant le pécheur, on se fait maudire, haïr, persécuter (3) ! »

(1) Citation du célèbre passage *II Corinth.*, 11, 23.

(2) Citation du morceau non moins célèbre : *Hebr.*, 11, 37-8.

(3) P. 119-20 de l'édition de Klostermann ; l'homélie tout entière est fort belle. Voir encore la péroraison de l'homélie VII sur les *Juges* (le martyr) ; le début de la XVI<sup>e</sup> sur *Josué* (l'Ancien et le Nouveau Testament) ; le morceau de la XXI<sup>e</sup> sur *Luc* (la grandeur du cœur humain). — J'ai cité de préférence une page d'une des homélies conservées en grec ; les traductions latines de Rufin et de Jérôme sont souvent — de l'aveu de leurs auteurs — assez libres. Quoique inspirées toujours d'un même esprit, les diverses homélies diffèrent cependant, soit selon la date de leur composition, soit selon la diversité du sujet traité. C'est ainsi que saint Jérôme notait dans les homélies sur saint Luc des imperfections tenant à la jeunesse de leur auteur ; c'est ainsi que, parmi les homélies sur le *Pentateuque*, celles sur *Josué* sont les plus théologiques, à cause de la comparaison entre Josué et Jésus que le sujet y suggère partout.

*Commentaires.* — Le grand commentaire sur la *Genèse*, en XII livres, selon Eusèbe, XIII selon saint Jérôme, a été commencé à Alexandrie, où les huit premiers livres furent composés, avant 331/2 ; il fut terminé à Césarée, assez longtemps avant la composition de l'ouvrage *Contre Celse* (*C. Celse*, VI, 49) ; il n'en reste que quelques fragments, et l'on en retrouve l'influence dans l'*Hexaméron* et le *De Paradiso* de saint Ambroise. Les 46 livres sur 41 *Psaumes* ne survivent aussi que dans de rares débris, et, indirectement, dans les commentaires d'Eusèbe et de Jérôme, auxquels ils ont servi de modèle. Presque rien n'a subsisté non plus des 3 livres sur les *Proverbes*. Au contraire, du commentaire sur le *Cantique des Cantiques*, où Jérôme estimait qu'Origène s'était surpassé lui-même, il reste le prologue, les livres I-III, et une partie du IV<sup>e</sup> dans une traduction de Rufin. Klostermann a tiré des *chaînes* d'assez nombreux fragments du commentaire sur les *Lamentations*, composé dès la période qui précède 231, à Alexandrie, tandis que celui sur Isaïe, en 30 tomes, a disparu, sauf quelques vestiges. Un fragment dans la *Philocalie* est tout ce qui subsiste du commentaire sur *Ézéchiel* en 25 livres, commencé à Césarée, et fini à Athènes vers 240 ; 25 livres sur les 12 petits prophètes, que mentionnent Eusèbe et Jérôme, ont entièrement disparu.

Origène avait consacré trois ouvrages importants aux trois *Évangiles* de saint Mathieu, de saint Luc, et de saint Jean. Du premier, qui avait 25 livres, nous possédons encore en grec les livres-X-XVIII ; et en latin, une traduction anonyme, connue sous le titre de *Commentariorum in Matthæum series*, qui commence au chapitre ix du livre XII, et se continue jusqu'à l'explication du texte *Mathieu*, xxvii, 63. Il y a entre le latin et le grec des différences assez sensibles, qui ont induit Harnack à supposer que le *Commentaire sur Mathieu* avait eu deux éditions. Du second, qui comptait 15 livres, il ne reste que des fragments assez courts. Le *Commentaire sur saint*

*Jean* représentait l'effort le plus considérable d'Origène ; commencé à Alexandrie avant 228, il n'était pas encore terminé au temps de la persécution de Maximin (235-38). Le livre XXXII, le dernier connu, finit au verset 33 du chapitre XIII de l'Évangile. Nous possédons, en grec, les livres I, II, VI, XIII, partie de XIX, XX, XXVIII, XXXII.

A ces œuvres capitales, il faut joindre 15 livres sur l'*Épître aux Romains*, perdus, sauf quelques extraits, dans le texte original ; traduits assez librement par Rufin, qui leur donna une division nouvelle en 10 livres, ils semblent être postérieurs à 244, et antérieurs au *Commentaire sur saint Mathieu* ; 5 livres sur l'*Épître aux Galates*, dont Pamphile a sauvé trois morceaux, et que saint Jérôme a fréquemment utilisés ; 3 sur l'*Épître aux Éphésiens*, dont Jérôme a inséré un morceau dans son *Apologie contre Rufin* (I, 28), et dont les *Chartes* contiennent d'autres morceaux assez importants ; 1 livre sur l'*Épître aux Philippiens*, perdu ; 2 sur l'*Épître aux Colossiens*, perdus également ; 3 sur l'*Épître aux Thessaloniciens* dont il reste un fragment dans Jérôme (Ep. 119) ; 1 sur l'*Épître à Tite* (5 fragments dans Pamphile) ; 1 sur l'*Épître à Philémon* (1 fragment dans Pamphile) ; 1 sur l'*Épître aux Hébreux*, au témoignage dans Pamphile, qui en cite 4 morceaux.

Le premier caractère de ces divers écrits, on le voit, est leur étendue. En trente-deux livres, Origène n'avait encore commenté que les deux tiers environ de l'*Évangile de saint Jean* ; le premier de ces trente-deux livres est consacré uniquement à l'explication d'un verset, qui est, il est vrai, d'importance capitale. L'interprétation vise partout à être exhaustive, et, pour se rendre compte de toute la variété d'aperçus qu'elle comporte, il faut noter qu'elle comprend à peu près tous les éléments qui constituent pour nous l'exégèse, et qu'elle y en ajoute d'autres, qu'elle considère comme incomparablement plus importants.

Origène est d'abord un philologue ; il connaît à fond, nous l'avons vu, les méthodes des grammairiens alexandrins. Il sait que les textes ont leur histoire, qu'il faut avoir étudiée, avant d'essayer de les comprendre. Il examinera donc souvent les variantes ; il comparera les traductions entre elles et avec l'original, s'il s'agit de l'*Ancien Testament* ; il discutera le sens des termes, en grec, et, quand il le faut, en hébreu. Déjà, il lui arrivait de donner rapidement, dans ses *Homélies*, quelques-unes de ces indications érudites ; dans les *Commentaires*, qui s'adressent à des lecteurs érudits ou soucieux de le devenir, il ne néglige jamais de discuter, d'une manière approfondie, les problèmes de ce genre.

Origène est un historien, comme il est un grammairien. On a dit qu'il négligeait ou sacrifiait le sens littéral. La première expression est inexacte, et la seconde forcée. Partout, il l'examine d'abord, et souvent avec une véritable maîtrise. Prenons un seul exemple : *les Évangiles*. Dans son ouvrage sur saint Jean, aussi bien que dans celui sur saint Mathieu, il met sans cesse en parallèle les versions d'un même récit ; il en note toutes les différences ; il met en lumière toutes les difficultés qui en résultent ; il ne cherche en aucune façon à les dissimuler ; il y insiste au contraire ; il n'en est pas beaucoup qui lui aient échappé, parmi celles sur lesquelles la critique moderne fonde la plupart de ses systèmes. Il discute les questions de chronologie, parfois jour par jour ; il examine la géographie ; il nous dit qu'il a fait le voyage de Palestine, dans l'intention de l'étudier sur place, en passant par tous les lieux où Jésus et les Apôtres ont passé (1).

Mais ce sens littéral est-il le seul que doivent offrir les textes ? Ces textes sont inspirés ; ils reproduisent la parole de Dieu. Origène trouverait étrange que Dieu nous eût parlé sans avoir des visées plus hautes que celle de conser-

(1) *Commentaire sur saint Jean*, livre VI, xxxix, à propos de Béthabara et de Béthanie.



ver seulement le souvenir de faits historiques ; il faut que les récits recouvrent un enseignement plus utile. Ce n'est pas là seulement une vérité *a priori* ; Origène en voit une preuve matérielle dans les textes eux-mêmes, où il constate que certains faits rapportés sont manifestement faux, si on les prend à la lettre. Ainsi dans le livre de Josué (5, 2), Josué reçoit l'ordre de circoncire les Hébreux une seconde fois ; un tel ordre est inexécutable ; pourquoi le texte sacré mentionnerait-il cette prescription ridicule, si elle ne voilait quelque leçon secrète que nous devons savoir en dégager ? Nous voilà nécessairement conduits à l'allégorie.

L'interprétation allégorique, du reste, non seulement ne choquait à peu près personne à l'époque d'Origène, mais jouissait d'une vogue à peu près universelle. Il y avait longtemps que les philosophes s'en servaient pour extraire un sens raisonnable et moral des mythes les plus scandaleux. Philon l'avait appliquée, avec la minutie la plus scrupuleuse, à l'explication de la Bible. Origène indique bien, à plusieurs reprises, que quelques chrétiens de foi simple répugnaient aux artifices qu'elle entraîne. Peut-être aussi quelques esprits plus élevés éprouvaient-ils une certaine crainte que les réalités les plus substantielles de cette foi risquassent de s'évanouir dans ces analyses subtiles et ces combinaisons ingénieuses. Ses déclarations répétées montrent que lui-même n'avait pas le plus léger doute sur la légitimité de la méthode, et la continuité avec laquelle il en a fait usage, pendant toute sa carrière, à Alexandrie ou à Athènes aussi bien qu'à Césarée, que, quelques exceptions mises à part, ses auditeurs y prenaient autant de goût que lui-même.

Il y a donc d'abord, dans l'*Ancien Testament* et tout aussi bien dans le *Nouveau*, un sens littéral, sur lequel Origène passe souvent rapidement, quand il est clair, mais qu'il cherche à découvrir, en faisant appel à tous les moyens que la philologie met à sa disposition, quand il fait difficulté. Au-dessus de ce sens, il y a le sens allé-

gorique, qui souvent même est double : l'allégorie peut être morale, et aussi théologique ou mystique. En principe, Origène établit l'existence de cette triple gradation, dont la noix est le symbole (1) : le sens littéral est l'écorce amère ; le sens moral, la coque solide ; le sens spirituel, le fruit lui-même. En pratique, il arrive très fréquemment que ses analyses ne sont pas aussi rigoureuses, et ne laissent ressortir que deux sens, un sens littéral et un sens figuré.

Il ne suffit pas de dire que l'allégorie répondait au goût du temps, et qu'Origène, en l'employant, se conformait à une tradition déjà ancienne et très générale. Elle lui était indispensable, notamment quand il interprétait l'*Ancien Testament*, pour répondre aux critiques des hérétiques. Dans ses *homélies* ainsi que dans ses *commentaires* (2), il réfute souvent les gnostiques. Les trois chefs d'école qu'il a coutume de viser, et qu'il réunit habituellement dans la même formule, sont Basilide, Valentin, Marcion (3). Tous ces hérétiques avaient sur l'*Ancien Testament* des vues très différentes de celles qui régnaient chez ceux que nous appellerions les catholiques et qu'il appelle les *ecclésiastiques* ; le plus radical d'entre eux, Marcion, le rejetait absolument. Origène, en présence des morceaux que les Gnostiques trouvaient scandaleux, soit qu'ils présentassent Dieu sous une apparence humaine, soit qu'ils lui prêtassent des ordres barbares, soit qu'ils continssent le récit de faits scandaleux, n'a jamais pensé à les expliquer par des considérations historiques, ni à imaginer quelque théorie analogue à celle de l'éducation progressive du genre humain. Il n'a vu de solution possible que dans l'allégorie. Grâce à elle, il se tire avec aisance des exégèses les plus épineuses et croit pouvoir fermer la bouche à des adversaires qui s'embarrassent dans des

(1) Homélie IX sur les *Nombres*, ch. vii.

(2) Maintenant que j'essaie de définir aussi exactement que possible l'exégèse d'Origène, je ne ferai pas de distinction entre les *Homélies* et les *Commentaires*, qui diffèrent par la forme plus que par le fond.

(3) Une seule fois, il y ajoute Apelle.

difficultés purement apparentes, parce qu'ils ne savent même pas comment poser la question.

Nous trouvons, nous, qu'Origène la déplace, et qu'il part d'un principe radicalement faux. Le principe, il est vrai, est arbitraire ; mais il faut du moins reconnaître que celui qui l'emploie s'entoure, dans l'application qu'il en fait, d'assez sages précautions que son expérience de philologue lui suggère. Il ne croit pas qu'il soit permis d'allégoriser au gré seulement de son caprice ; quand il examine un texte particulièrement délicat, il commence par faire des relevés aussi complets que possible des passages analogues, et il veut parvenir à une solution valable pour tous. Mais comme il examine en allégoriste ces exemples mêmes, tout aussi bien que le texte commenté, il n'évite pas, quoi qu'il en pense, de suivre une idée préconçue, et sa méthode n'a de scientifique que l'apparence.

Quelques exemples concrets seront bons pour illustrer ces généralités ; je les prendrai dans l'exégèse du *Cantique des Cantiques*, dans celle de l'*Évangile de saint Mathieu*, dans celle de l'*Évangile de saint Jean*. C'est Origène qui a assuré pour un long avenir le succès de l'interprétation allégorique du *Cantique* ; il considère le fiancé comme un symbole du Christ, et la fiancée comme un symbole de l'Église ; elle peut être aussi, ajoute-t-il, en un sens plus général, un symbole de l'âme individuelle, et c'est vers ce second sens que finalement il semble incliner de préférence. Mais, bien que ce soit là pour lui l'aspect le plus intéressant du poème, le seul même véritablement intéressant, il sait que le *Cantique* est un poème dramatique ; il l'étudie consciencieusement en sa forme et en ses divisions ; il a soin de déterminer d'abord le nombre et le caractère des personnages, le rôle et le nature des chœurs ; il examine également de près l'attribution, à chacun de ces éléments, de chaque tirade. Bref, il tend comme à son but unique vers l'interprétation spirituelle, mais ne néglige pas, pour y parvenir, de faire préalablement l'étude historique et philologique du texte.

Le 10<sup>e</sup> livre du *Commentaire sur Mathieu* — le premier de ceux qui nous ont été conservés — commence par une discussion sur la *simplicité* des Évangiles. Origène a bien senti que cette simplicité paraît répugner à l'emploi de sa méthode ; la solution qu'il donne de la difficulté — les Évangiles ne sont pas *simples*, ils sont écrits *simple-ment* pour pouvoir être compris des *simples* — ne nous satisfait pas ; au moins a-t-il eu le mérite d'apercevoir le problème, et de ne pas l'écarter par prétérition. Presque au début de la *Series*, il en rencontre une autre, qu'il ne peut éviter ; il veut appliquer sa typologie au *Nouveau Testament* comme à l'*Ancien* ; mais n'y a-t-il pas une différence entre les deux ? Il y en a une, il le reconnaît ; on ne peut pas dire que la *lettre* de l'Évangile tue ; le sens littéral est seulement incomplet, et suffisant pour les simples. Au tome 16, pour les deux aveugles de Jéricho (*Mathieu*, XX, 30), il fait la comparaison avec Marc et Luc, et se demande si ces deux derniers content ou non le même fait. Dans la *Series*, à propos de l'onction de Béthanie, il compare également les divers récits, souligne à la fois les variantes et les analogies. On pourrait multiplier ces exemples, qui prouvent clairement qu'Origène n'a nullement esquivé l'interprétation littérale et historique. Seulement, dès qu'il se trouve en présence d'une difficulté tout à fait sérieuse, il la quitte délibérément pour passer à l'allégorie. Car, s'il aboutit à constater une contradiction matérielle entre tels et tels récits évangéliques, il ne peut ni la nier — il est trop sincère, et a véritablement été trop imprégné de l'esprit scientifique pour cela — ni l'admettre autrement que comme intentionnelle, c'est-à-dire comme destinée à nous suggérer, en arrêtant notre attention, la nécessité d'un sens spirituel. Dès lors la solution est aisée, quel que soit le cas. Origène est beaucoup trop expert à manier l'allégorie pour ne pas trouver, grâce à elle, la solution désirée.

Le *Commentaire de saint Jean* offre un cas très parti-

culier. Le quatrième Évangile n'est plus un simple récit de la vie de Jésus ; c'est un écrit dogmatique et mystique, où l'auteur prêche une doctrine qu'il faut interpréter. Origène sait que cette interprétation est périlleuse ; il a écrit tout un livre sur le premier verset ; mais, aussi bien, de ce verset dépend en grande partie l'explication de tout le prologue. La méthode à laquelle il a recours est assez bonne en son principe, quoiqu'ici encore l'application appelle mainte réserve ; pour les deux mots principaux, le mot ἀρχή, et le mot λόγος, Origène a fait un relevé à peu près exhaustif des emplois qu'on en trouve dans l'Écriture, et un examen comparatif de ces emplois. Mais il faudrait ensuite se préoccuper exclusivement de déterminer, en chaque chapitre, la véritable signification de la pensée de Jean, au lieu d'édifier, sur des textes déjà pleins de pensées mystiques, de nouvelles allégories souvent arbitraires. Les vues personnelles qu'Origène développe, à propos de Jean, sont ordinairement elles-mêmes très riches de substance et très dignes d'intérêt ; elles ne constituent pas l'exégèse rigoureuse que nous sommes en droit de réclamer.

Nous avons vu que, dans ses *Commentaires* aussi bien que dans ses *homélies*, Origène fait une place assez large à la polémique contre les hérétiques. Le *Commentaire sur saint Jean* est fort particulier aussi, à ce second point de vue. Ambroise, l'infatigable organisateur des travaux exégétiques d'Origène, Ambroise qui le pressait sans cesse, et qu'il a comparé, un jour où il le trouvait sans doute un peu exigeant, à ces « surveillants, ἐργασματοὶ », qui, selon l'Écriture, présidaient rudement aux besognes des Israélites en Égypte, Ambroise, entre autres conditions, lui avait demandé de réfuter le commentaire antérieur d'un gnostique, Héracléon. Héracléon, qui ne nous est connu que par lui, Clément et Hippolyte (1), est désigné par

(1) CLÉMENT, *Stromates*, IV, 71, 1 ; *Eglog. proph.*, 25. — HIPPO-  
LYTE, *Philosophouména*, VI, 35.



Clément comme « le plus illustre représentant de l'école de Valentin », et, par Hippolyte, comme appartenant à la *branche italiote* de l'école. Il a vécu probablement dans la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle. Les extraits qu'Origène nous donne de ses *ὑπομνήματα* (*Commentaires*) sur saint Jean commencent au chapitre xiv du tome II, et se continuent dès lors jusqu'à la fin de l'ouvrage. Ce sont assurément de fort précieux documents pour l'histoire du gnosticisme (1). Héracléon est un esprit assez sobre ; et ce qu'Origène cite de lui, surtout dans ses derniers livres, n'est pas beaucoup plus critiquable, au point de vue de la méthode, que l'exégèse d'Origène lui-même ; celui-ci trouve même, non sans raison, à son propre point de vue, que les explications d'Héracléon sont parfois assez plates. Toutefois, il ressort de certains des textes cités dans les parties antérieures ou de l'examen auquel les soumet Origène, qu'Héracléon professait deux doctrines nettement hétérodoxes, l'une sur la distinction entre le Démoniaque et le Dieu Suprême, l'autre sur l'origine des âmes, qu'il classait, comme la plupart des Gnostiques, en catégories séparées par une différence de *nature* (2).

*La théologie d'Origène ; ouvrages perdus.* — L'un des ouvrages perdus d'Origène peut nous servir de transition pour nous mener de ses écrits exégétiques à ses écrits dogmatiques. Ce sont les *Stromates* en dix livres. Nous avons déjà défini le sens de ce titre, employé dans la littérature profane, emprunté par Clément d'Alexandrie, et

(1) BROOKE, *The fragments of Herakleon (Texts and Studies, I, 4)*, Cambridge, 1891.

(2) Les *Tractatus Origenis de libris S.S. Scripturarum*, éd. P. Batiffol, avec le concours d'A. Wilmart (Paris, 1900), sont attribués à Origène par les deux manuscrits, l'un d'Orléans, anciennement de Fleury ; l'autre de Saint-Omer, où Mgr Batiffol les a découverts. Ce sont des homélies dont l'auteur suit en gros les principes de l'exégèse origéniste ; dans le détail, s'il y a des concordances, il y a aussi certains désaccords avec les homélies authentiques d'Origène. Je suis de l'avis de ceux qui les considèrent comme l'œuvre d'un écrivain latin ; cf. SCHANZ, *Geschichte der lateinischen Literatur*, III, 423 ; JORDAN, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, 194.

qu'Origène a probablement choisi lui-même à l'exemple de son maître. Les *Tapisseries* d'Origène mêlaient sans doute, dans une succession très libre, les développements dogmatiques et les explications exégétiques ; le commentaire de l'Écriture et l'interprétation de la doctrine chrétienne à l'aide du platonisme ou du stoïcisme. Saint Jérôme, dans le catalogue que contient sa *Lettre* 33 (§ 4), les place dans la série des écrits exégétiques ; mais ailleurs (*Ép.* 70, 4) il dit aussi que les dogmes de la religion y sont appuyés sur les théories de Platon, d'Aristote, de Numenius, de Cornutus. L'ouvrage était-il antérieur ou postérieur au *Traité des Principes* ? Tout ce que nous pouvons dire, c'est qu'il est de la même période ; car Eusèbe (*H. E.*, VI, xxiv, 3) nous apprend qu'il fut composé à Alexandrie, donc avant 231, et sous le règne d'Alexandre Sévère, donc après le 12 mars 222 ; comme il n'avait guère, semble-t-il, d'autre unité que d'être inspiré d'un même esprit, il se peut que les différentes parties aient été composées par intervalles, et que la composition en ait duré un temps assez considérable (1).

Le *Traité des Principes* (II, 10, 1) renvoie, à propos de la résurrection, à « d'autres livres où l'auteur a traité plus complètement ce sujet ». Ces livres, qui étaient donc antérieurs — et même de quelque temps — à 231, plus facilement encore que les parties correspondantes du *Traité*, étaient exposés à la critique ; car Origène y entendait la résurrection de la chair à sa manière, qui n'exigeait pas la survivance du corps de chacun de nous, avec sa ma-

(1) Nous avons quelques indications sur le contenu du IX<sup>e</sup> livre (il y était question du *Deutéronome* ; JÉRÔME, *Comm. in Deut.*, 145) ; du X<sup>e</sup> du *Deutéronome* encore ; JÉRÔME, 9, 24 ; de l'histoire de Suzanne, et de celle de *Bel* (*ib.*, 13, 1) ; de l'*Ép. aux Galates* (JÉRÔME, *Comm. in Gal.*, prol. *Ép.* 112, 6). — Un manuscrit de l'Athos cite des morceaux du IV<sup>e</sup>, tous relatifs à la I<sup>re</sup> *Ép. aux Cor.* ; des morceaux du III<sup>e</sup> concernant l'*Ép. aux Rom.* (V. DER GOLTZ, *Eine textkritische Arbeit* des 10 bzw. 6. Jahrbundats, Leipzig, 1899). — ORIGÈNE lui-même (*Comm. in Joh.*, 13, 45) renvoie à ce III<sup>e</sup> livre pour l'interprétation d'un passage de Mathieu.

tière ancienne, renouvelée en son identité. Aussi quelques fragments nous en ont-ils été conservés, soit par les défenseurs d'Origène, comme Pamphile (*Apologie pour Origène*, 7), soit par ses adversaires, comme Méthode (*Traité de la Résurrection*), soit par ceux qui, sans cesser de l'admirer, rejetèrent une partie de ses doctrines, comme Jérôme (*Contre Jean de Jérusalem*, 25-6). Dans son catalogue (*Ép.* 33), Jérôme s'exprime ainsi : « *Sur la Résurrection, deux livres*, et d'autres (livres) sur *la Résurrection, deux dialogues* » ; selon un autre texte (1), ces *dialogues* étaient dédiés à Ambroise. On ignore entièrement à quelle date ils ont pu être composés, et en quoi ils différaient du *traité*. Comme Jérôme cite une fois (*ib.*, 25) un *quatrième* livre d'Origène *sur la Résurrection*, on a pu penser que *Traité* et *Dialogues* avaient un jour été réunis. La question reste assez obscure, étant donné le silence d'Eusèbe.

*Le Traité des Principes.* — Le *Traité des Principes* (περὶ ἀρχῶν) est le premier exposé systématique de la théologie chrétienne et l'ouvrage le plus considérable d'Origène ; c'est aussi celui qui jeta le plus de trouble dans la conscience des simples, et qui, après de longs débats, causa principalement la condamnation de son auteur. Il a été composé, nous dit Eusèbe (*H. E.*, VI, 24, 3), avant qu'Origène eût quitté Alexandrie, c'est-à-dire avant 231/2 (2).

Le *Traité* a quatre livres : le premier, sur Dieu et les êtres célestes ; le second, sur le monde, l'humanité et à

(1) JÉRÔME, *Ép.* 92, 4, d'après Théophile d'Alexandrie.

(2) Nous n'avons aucun moyen de préciser davantage. SCHWITZER, — auteur d'un essai de reconstitution, en allemand, du traité sous sa forme authentique (*Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft*, Stuttgart, 1835) — voulait en faire un ouvrage de jeunesse, remontant jusqu'à 213. M. Bardy est à peu près du même avis. Il est bien plus probable qu'un livre où la pensée d'Origène apparaît entièrement maîtresse d'elle-même, est d'une époque plus avancée ; disons, si l'on veut, avec KÆTSCHEAU, après 221, ou même avec BARDENHEWER, 225-30.

ce propos l'incarnation, la vie éternelle ; le troisième, sur le libre arbitre et ses conséquences ; le quatrième, sur l'inspiration de l'Écriture. Ce sommaire suffit à faire entendre en quel sens il faut prendre le mot *principes* : ce ne peuvent être les *éléments* qui sont à l'origine des choses ; le troisième et le quatrième livre seraient alors mal justifiés ; ce sont les *doctrines fondamentales*. Le texte grec original est perdu, sauf les fragments, considérables pour les deux derniers livres, qui ont été insérés dans la *Philocalie* et d'assez nombreuses citations plus courtes, mais importantes, que fournit l'édit de Justinien, de l'an 543. Nous avons perdu également la traduction qu'en 398 Jérôme fit paraître pour l'opposer à celle de Rufin ; il en subsiste cependant certains fragments dans sa *Lettre à Avitus* (Ép. 126). Nous sommes réduits, pour l'ensemble, à la traduction de Rufin, traduction libre, où les passages trop choquants pour l'orthodoxie latine du IV<sup>e</sup> siècle — passages que Rufin prétend du reste interpolés — ont été ou supprimés, ou abrégés, ou atténués, ou *éclaircis* à l'aide d'additions prises dans d'autres écrits. Il ne faut donc se servir de cette traduction qu'avec prudence, dès qu'on discute une question particulière ; il est nécessaire alors de la contrôler sévèrement à l'aide de tous les éléments de comparaison que nous possédons et que l'édition de Kœtschau met à notre disposition (1). Toutefois les grandes lignes du système restent à peu près intactes, ou se laissent assez facilement poursuivre, là où elles risquent d'avoir été altérées.

La Préface du *Traité* explique avec une grande clarté les raisons qui ont déterminé Origène à le composer. Toute vérité procède du Christ ; non pas seulement depuis son incarnation, mais antérieurement, pendant la période

(1) Sur la tâche — difficile — de l'éditeur, cf., outre la préface mise par Kœtschau à son édition, le travail excellent — quoique parfois trop indulgent pour Rufin — de M. l'abbé G. BARDY, *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du De Principiis d'Origène*, Lille, 1923.

où l'*Ancien Testament* est resté en vigueur, toute révélation s'est accomplie par son intermédiaire. Mais ce qu'il nous a révélé, nous autres, hommes, nous ne sommes pas toujours d'accord pour le comprendre. Où trouver une règle ? dans la tradition apostolique ? Le principe est clair, mais ne supprime pas toutes les difficultés. Car les Apôtres nous ont transmis la foi souvent sans l'expliquer et souvent aussi fragmentairement. L'unité de Dieu, la création, le jugement, la mission de Jésus-Christ, la préexistence de Jésus à toutes les créatures, son rôle dans la création, sa résurrection, tout cela est d'une clarté parfaite. Mais dès que nous parlons du Saint-Esprit, l'obscurité commence. Aucune parole révélée ne nous apprend s'il est *né* ou ne l'est pas. Il n'y a aucun doute que l'âme soit récompensée ou punie ; que les corps ressuscitent ; que les hommes soient doués du libre arbitre. Mais quand l'âme accomplit-elle son union avec le corps ? La vérité est-elle dans le traducianisme ou dans une doctrine opposée ? C'est de nouveau matière à examen. Nous croyons à l'existence du diable et de ses ministres ; mais quelle est leur nature et leur origine ? On pense généralement qu'ils sont des anges apostats ; mais, en cette question encore, il n'y a pas de certitude. On ne conteste pas que l'Écriture soit inspirée et qu'elle ne doive pas être entendue exclusivement au sens littéral ; mais il faut le démontrer. Qu'est-ce qu'un être incorporel ? Le mot *incorporel* n'est même pas dans l'Écriture ; Dieu, le Christ sont-ils incorporels ? Voilà quelques exemples de problèmes, et de problèmes capitaux (1). On les étudiera en partant de ces données.

Le premier livre est consacré à ceux qui ont rapport à Dieu, et à la première catégorie des êtres qu'Origène appelle des *créatures douées de raison* ; cette première

(1) On voit que cette préface est intéressante pour nous éclairer non seulement sur le dessein d'Origène, mais sur les croyances communes de l'Église en son temps.



catégorie est composée d'êtres célestes. Un premier chapitre traite du Père ; Origène y démontre que le Père ne peut être corporel, pas même au sens où il est qualifié de *lumière, de feu, ou d'esprit* ; que le Saint-Esprit ne peut pas l'être davantage ; comment il faut par conséquent adorer en esprit et vérité ; que Dieu est au-dessus de toute définition, purement intelligible, unité, monade ; qu'il n'a nul besoin d'espace. Toute cette démonstration est purement rationnelle ; mais Origène y ajoute aussitôt les preuves scripturaires ; il les tire de Paul et de Jean, et il termine cet exposé, dont tout l'objet est de distinguer absolument de la matière l'essence divine, en expliquant avec soin la différence qu'il y a entre *voir* Dieu et le *connaître*.

Le chapitre II — *sur le Christ* — établit d'abord que le Christ a une double nature, divine et humaine. Le Fils unique de Dieu est Sagesse, mais cette sagesse est une substance, incorporelle, sans commencement ; elle est verbe, vérité, vie, résurrection et voie. Ces définitions sont de nouveau accompagnées de leurs preuves scripturaires. Le Fils, continue alors Origène, est l'*image* du Dieu invisible ; il n'en est pas issu par une de ces émanations qu'imaginent les hérétiques ; il est révélateur, par le fait même qu'il se fait connaître ; Dieu est lumière ; le Christ est splendeur, médiateur entre l'homme et la lumière ; il est figure de la substance du Père, et c'est ainsi qu'il le révèle ; il porte encore d'autres qualifications qu'Origène énumère et explique plus brièvement.

Le Saint-Esprit (ch. III) n'est connu que des chrétiens. Tout le monde croit en Dieu ; certaines païens ont été jusqu'à voir que tout a été créé par son Verbe et sa raison. Mais nul, en dehors du christianisme, n'a soupçonné l'existence du Saint-Esprit. Donnons-en par conséquent tout de suite les preuves scripturaires. Tout a été créé par Dieu, et Origène cite à ce propos Hermas et Hénoc. Mais aucun texte ne nous dit si le Saint-Esprit est une créa-

ture (1). Le Saint-Esprit ne connaît pas le Père par l'intermédiaire du Fils. Pour être régénérés, nous avons besoin du Père, du Fils et du Saint-Esprit (2). Le Père et le Fils opèrent également chez les Saints et chez les Pêcheurs ; le Saint-Esprit ne fait sentir son action qu'aux Saints. Ici encore interviennent des preuves scripturaires ; après quoi Origène explique comment il comprend le péché contre le Saint-Esprit que l'Évangile met au-dessus de tous les autres. C'est une occasion pour lui de définir les *créatures raisonnables*, qui sont *capables de bien et de mal* et que le Saint-Esprit *sanctifie*, tandis que le Père les *fait être*, et que le Fils (Verbe) les fait *raisonnables*.

Cette dernière partie d'un chapitre destiné à distinguer l'une de l'autre, dans la mesure du possible, les trois personnes de la Trinité, amène assez naturellement Origène à traiter de la chute des êtres doués de raison (ch. iv). Cette chute, cette altération ne peuvent se produire que par l'effet d'une *négligence* commise par un de ces êtres, d'un manque de *surveillance sur soi* (3). Toutes les créatures raisonnables, incorporelles et invisibles à l'origine, sont ainsi capables de déchoir et de recevoir un corps, encore ténu, si leur faute est légère, et qui va s'épaississant à mesure qu'elle s'aggrave. Ces explications intéressantes, que nous verrons ailleurs se compléter, apparaissent cependant à Origène, en la place qu'il vient de leur donner, comme une espèce de digression, et il revient à son objet, qui est, dit-il, maintenant de définir la *nature raisonnable* sous toutes ses espèces. Il y a d'abord Dieu, avec sa puissance créatrice et bienfaisante, qui n'a jamais pu lui faire défaut ; si elle

(1) Il y a là, malheureusement, trace des remaniements opérés par Rufin.

(2) Origène fait, à ce propos, une citation de Justin, qui ne met pas tout à fait les trois personnes sur le même rang.

(3) Ici, de nouveau, nous n'avons pas sans doute le texte authentique.

s'est exercée éternellement, notre faible intelligence ne peut comprendre que les créatures soient co-éternelles à Dieu, étant créatures. La solution du problème doit se trouver dans l'éternité du Fils, qui a toujours été avec le Père, et en qui toujours — puisqu'il en est la Sagesse — a été préfigurée la création. Ainsi s'explique que les créatures ne soient pas sans avoir été engendrées, et que Dieu cependant soit resté immuable (ch. vi).

Quelles sont, au-dessous de Dieu, les *natures raisonnables* ? L'*Écriture* nous apprend que ce sont les Anges (avec leurs catégories : trônes, dominations, etc.). La caractéristique de l'être raisonnable est de pouvoir choisir entre le bien et le mal, donc d'être capable de péché. Des anges ont péché ; ce sont Satan et ceux que la même *Écriture* appelle princes de ce monde, et nous retrouverons la même opposition des bons et des méchants, parmi les hommes, dont nous traiterons plus tard. Y a-t-il, parmi ces êtres célestes, des êtres parfaits ? Non ; car alors les démons seraient absolument mauvais ; ils le seraient *par nature*, et nous tomberions dans l'erreur gnostique. Sui vent des textes scripturaires (ch. v).

Ce monde finira, et tout alors sera soumis au Christ. Les êtres raisonnables sont constamment en progrès ou en déchéance. A la fin des choses, ils retrouveront leur condition première, leur bonté première. Ce sera le *rétablissement de l'état primitif* (*apocatastase*). Le diable lui-même sera renouvelé ; il peut s'améliorer, puisqu'il est doué du libre arbitre. Pour définir ce que sera l'apocatastase, Origène explique la différence entre les choses *visibles* et *invisibles* ; c'est la *figure* seule de ce monde qui passe, et à notre terre se substitue la *terre nouvelle* d'Isaïe. La nature corporelle ne disparaît pas tout entière, puisque Dieu seul est sans corps. Elle s'affine, se purifie, devient éthérée et céleste. Dieu seul d'ailleurs, et ceux qui sont ses amis, par l'intermédiaire du Christ et du Saint-Esprit, savent la vérité sur ces choses (ch. vi).

Ainsi l'exposé précédent ne saurait être considéré comme l'exposé d'un dogme ; ce sont pures théories dialectiques. Étudions maintenant une catégorie particulièrement importantes d'êtres : ce sont les astres. Le soleil, la lune, les étoiles sont-ils des êtres animés et libres ? Oui, car Dieu leur donne des ordres ; car Jérémie appelle la lune, la *reine du ciel*. Oui, ce sont des êtres raisonnables, et leurs âmes, comme celles des hommes, ont préexisté à leur association avec un corps (4). Des preuves scripturaires sont demandées en particulier à saint Paul (ch. VII).

La fonction des astres est facile à définir. Les anges ont aussi leurs attributions particulières, qui sont en rapport avec les mérites qu'ils ont acquis dans la période de la préexistence ; c'est ainsi que Raphaël est médecin, Gabriel guerrier, Michel intercesseur. Origène explique alors comment tous les *esprits*, ayant tous les siècles, étaient purs (anges, âmes, démons) ; comment le diable et d'autres anges se sont révoltés : comment tous les *esprits* ont subi une dégradation, mais inégale (2). Tout le mal que nous constatons en ce monde trouve sa justification dans les fautes commises pendant la préexistence. Ce sont elles qui expliquent les infirmités naturelles ; elles qui expliquent l'existence du corps, prison de l'âme (3). Cette discussion vise particulièrement les gnostiques et la distinction qu'ils établissaient entre les âmes, dont certaines, les

(4) Cette théorie des astres est un des points par où Origène se rapproche le plus des doctrines païennes de son temps ; il a cherché, d'ailleurs, à lui enlever les caractères essentiels qu'elle présentait (polythéisme, fatalisme astrologique) pour lui donner un tour chrétien.

(2) Le texte authentique est ici assez malaisé à établir ; il y a dans Rufin des lacunes qu'on cherche à combler avec divers fragments grecs.

(3) Origène accepte l'étymologie qui rattache *démas* (corps) au verbe *δέω* (lier). Toute la fin de ce chapitre est remplie d'idées platoniciennes et pythagoriciennes ; les fragments conservés par Grégoire de Nysse, notamment, dérivent en droite ligne du *Phèdre*, dont ils reproduisent le terme caractéristique (*πτεροποιεῖν*).

âmes des pneumatiques, seraient bonnes *par nature* (ch. VIII).

Le livre II, nous l'avons vu, est essentiellement consacré au monde, comme le premier à la divinité, et aux êtres raisonnables dans l'état de préexistence. Le monde est la variété même, en contraste absolu avec l'immuable ; il comprend des éléments aussi différents que les êtres raisonnables, les animaux, les végétaux, la matière brute. Dieu cependant ramène tous ces éléments à une espèce d'unité (1), grâce à laquelle le monde est une sorte d'organisme (2). Le monde ne peut finir que comme il a commencé, par suite du mouvement qui entraîne, tantôt en un sens, tantôt en un autre, les êtres spirituels. Sur tout ce qui précède, sur la nature des corps, sur les transformations perpétuelles de la matière, sur le rapport de la matière et des qualités, pour prouver aussi que la matière n'est pas éternelle, Origène cherche, comme toujours, des preuves scripturaires (ch. I).

Le chapitre II développe une des idées essentielles d'Origène ; c'est que les âmes, tout en étant incorporelles, ne peuvent subsister sans corps ; mais il y a toutes sortes de corps, depuis ceux qui sont extrêmement ténus jusqu'aux corps épais et lourds. Le III<sup>e</sup> est également consacré à une de ses théories les plus personnelles : celle de la pluralité des mondes, qui éternellement se succèdent les uns aux autres. Malheureusement la traduction de Rufin paraît y être, une fois de plus, assez peu fidèle. Son inexactitude se traduit suffisamment déjà par l'obscurité de l'exposé, tel qu'elle nous le présente ; elle est confirmée par certaines affirmations de Jérôme, selon lequel par intervalles, d'après Origène, la matière se résorbe, puis se reconstitue, selon les états différents par lesquels passent les créatures raisonnables, du fait de

(1) Le morceau où Origène s'applique à concilier le libre arbitre et la providence est assez obscur.

(2) On sent ici l'influence du stoïcisme. Origène appuie son dire sur le mot fameux du *Discours à l'Aréopage*.



leur libre arbitre (1). Origène finit par proposer, sur la fin du monde, une triple hypothèse, laissant le lecteur libre de choisir ce qu'il croira le plus vraisemblable (2).

Il y a beaucoup de clarté dans le chapitre iv, dirigé contre les hérétiques et tout spécialement contre le marcionisme, qui, entre toutes les hérésies, semble avoir le plus préoccupé Origène. Il y est démontré que le Dieu de la Loi et des Prophètes est le même que celui de l'Évangile, et que les critiques adressées à l'*Ancien Testament* ne portent pas. Le marcionisme est visé plus directement encore dans le chapitre v, où Origène établit l'identité de la justice et de la bonté, par des textes scripturaires aussi bien que par des considérations logiques.

Avec le chapitre vi, on arrive au rôle du Christ, et au *plus grand des mystères*, l'incarnation. Origène n'en parlera qu'avec crainte, et, pour compléter ou éclaircir la formule de la foi, proposera de simples hypothèses. Il expliquera comment les hommes participent différemment au Verbe, selon qu'ils s'attachent plus, ou moins intimement à lui. L'âme de Jésus, en s'unissant à lui intégralement, a donné le modèle d'une participation totale ; en Jésus-Christ était la plénitude du Verbe. Son âme, comme les autres, était douée du libre arbitre, mais l'usage qu'elle en a fait a été de s'associer si étroitement au bien qu'elle n'est pas plus capable de s'en détacher qu'une masse de fer, toujours soumise à l'action du feu, ne cessera de rester incandescente. Certaines parties de ce chapitre ont prêté plus tard à des attaques, et Justinien a

(1) Voir les textes dans l'édition de KÆTSCHAU, p. 114-115.

(2) Voir, p. 125, *ib.*, le texte de Rufin, et celui de saint Jérôme. Saint Jérôme conclut : « Quand il s'exprime ainsi, n'est-il pas tout à fait manifeste qu'il suit les erreurs des gentils et introduit dans la simplicité de la foi chrétienne les folies des philosophes ? » D'autre part, Origène, en telle partie de ce chapitre, proteste qu'il rejette la théorie stoïcienne du renouvellement perpétuel de mondes *identiques* ; en telle autre, qu'on ne doit pas lui imputer d'admettre la théorie platonicienne *des Idées*.

voulu en conclure qu'Origène dégradait le Seigneur au rang d'un homme pur et simple.

Le chapitre VII montre la continuité de l'action divine en ce qui concerne le Saint-Esprit. Le même Saint-Esprit a parlé aux Prophètes et aux Apôtres. Du reste même les hérétiques qui ont osé distinguer deux Dieux, ou deux Christs, n'ont jamais osé penser à deux Saint-Esprits. La seule différence entre les deux périodes de l'histoire, est que l'Esprit, dans la première, ne s'est communiqué qu'à quelques privilégiés, tandis que tous les chrétiens le reçoivent aujourd'hui. Dans une conclusion qui vise le montanisme et l'encratisme, Origène explique le sens du terme *Paraclet*.

Qu'est-ce exactement que l'âme ? C'est une substance douée de la puissance de sentir et de la puissance de se mouvoir. On parle parfois de l'âme de Dieu, mais ce n'est qu'une impropriété de langage. Au contraire les anges ont, comme les hommes, sentiment et mouvement, donc une âme. L'âme, telle qu'elle vient d'être définie, ne doit pas être confondue avec *l'esprit* (1). Dès lors on se demande si c'est l'âme ou l'esprit qui obtient le salut. C'est l'âme, « mais l'âme sauvée ne demeure pas une âme » (2). Le nom même d'âme est significatif de sa nature ; il signifie en grec (ψυχή) : refroidissement. Ce *refroidissement* explique la chute des *esprits*, « d'abord incorporels, immatériels, sans nombre et sans nom, formant comme une unité par l'identité de la substance, de la puissance et de l'énergie, ainsi que par l'union de Dieu et la connaissance de Dieu, puis éprouvant une satiété de l'amour et de la contemplation de Dieu, et se tournant vers le mal, proportionnellement à l'inclination de chacun d'eux vers lui ; ils reçoivent alors des corps, plus ténus ou plus denses ; ils reçoivent aussi un nom, puisqu'il y a entre les

(1) Il ne s'agit pas ici de l'*Esprit Saint*, mais de l'intelligence (νοῦς, *mens* dans Rufin).

(2) Le texte de Rufin présente de nouvelles lacunes.

puissances d'en haut des différences de nom et de corps ; de là les châtimens, etc... » (1). Par l'effet du libre arbitre, les âmes subissent donc des transformations perpétuelles (ch. viii).

Dieu, qui a fait tout avec *nombre et mesure*, a fait autant de créatures raisonnables qu'il convenait ; c'est une idée sur laquelle Origène insiste volontiers, que d'écarter, quand il parle de Dieu, l'idée de l'*infini*, qui est pour lui une *imperfection*. Ces esprits, par l'effet du libre arbitre, deviennent différens les uns des autres. De là l'existence du monde, et son extrême variété, qui — Origène tient à le redire, pour réfuter les Marcion, les Valentin, les Basile — ne s'en concilie pas moins avec l'équité. Si l'on demande quelle raison Dieu avait de créer, il n'en avait d'autre que lui-même, c'est-à-dire sa bonté. Il s'est conformé à la justice en créant des êtres raisonnables, tous égaux entre eux. Le reste — le monde et le mal — dérive non de lui, mais de l'usage du libre arbitre ; la déchéance des âmes, dans la préexistence, exige qu'il y ait eu un jugement initial, comme il y aura un jugement final (ch. ix).

Les vues de l'auteur sur la *résurrection* et le *châtiment* sont exposées au chapitre x, avec un renvoi, au début, à ce *Traité de la Résurrection* dont nous avons déjà parlé. Nous avons déjà dit qu'elles sont parmi celles qui ont le plus compromis l'orthodoxie d'Origène ; il s'attache à combattre les chrétiens trop simples qui ont de la résurrection du corps une idée trop basse, inconciliable selon lui avec les formules célèbres de saint Paul dans la 1<sup>re</sup> Ép. aux Cor. ; il ne saurait prendre au sens littéral le *feu de l'enfer* ; ce feu est en nous-mêmes, c'est le remords. Dans cette vie déjà, les passions, avec leurs conséquences, peuvent nous donner une idée des châtimens qui

(1) Passage remarquable, conservé en grec dans les anathèmes du Concile de 543, et dans la Lettre de Justinien à Mennas ; il éclaircit beaucoup des obscurités que présente le texte de Rufin.

attendent le coupable après cette vie. De plus, le châtiement ne saurait être éternel ; puisqu'il a pour objet et pour effet de purifier l'âme, il doit peu à peu la ramener à son intégrité première.

Venons aux récompenses (*les promesses*, ch. xi). Tout être est actif, et les êtres raisonnables le sont plus que tous les autres. Quel mode d'action pourront-ils trouver dans la vie éternelle ? Ce ne sont certes pas les basses voluptés auxquelles pensent les esclaves de la lettre. Quel est le besoin essentiel d'une âme raisonnable ? C'est de *savoir*. Le grand érudit, le grand philosophe que fut Origène a conçu la vie éternelle comme une réalisation de son propre idéal ; comme une satisfaction donnée à la plus noble curiosité intellectuelle. Il n'y a pas, dans la littérature grecque, postérieurement à Aristote, de pages qui atteignent mieux à une sorte de beauté sévère, par la sérénité et l'élévation de la pensée, que certaines pages d'Origène en ce chapitre. Il faudrait les citer en entier (1). Retenons-en au moins cette formule que le Paradis « est un lieu d'érudition, et, pour ainsi dire, un auditoire (2) ou une école des âmes ». Avec un enthousiasme grave et d'autant plus expressif, il nous fait parcourir les degrés successifs de cette ascension de l'âme vers la vie ; elle commence par apprendre tout ce qui concerne le monde terrestre ; puis elle s'élève dans les airs, où se trouve ce Paradis dont nous venons de donner la définition caractéristique ; à travers les sphères des cieux, elle parvient à la région d'où elle peut pénétrer le secret de la nature des astres, et s'élève enfin jusqu'à celle des choses invisibles (3). Au cœur même de tout l'ouvrage, cet admirable morceau a trouvé légitimement une place de choix.

Nous avons vu jusqu'à présent que tout le système

(1) Je renvoie, en particulier, aux pages 187-8 de l'édition de Kœtschau.

(2) *Auditorium*, salle de cours ou de conférences.

(3) Cette ascension fait songer au *Songe de Scipion* (inspiré de Posidonius, dont il n'est pas impossible qu'Origène s'inspire aussi).

d'Origène a pour principe l'idée du libre arbitre. Il n'a cessé de la présenter comme fondamentale dans les deux premiers livres, et il a cru cependant nécessaire de lui consacrer tout un livre : le troisième (1), pour lequel nous avons heureusement un chapitre entier, le premier, conservé dans le texte grec par la *Philocalie*.

Ce premier chapitre commence par rappeler qu'un des articles du *Credo* (2) est le jugement dernier ; pas de jugement légitime sans libre arbitre. Afin de mieux définir le libre arbitre, Origène a besoin de distinguer entre les différents mouvements, internes ou externes ; les mouvements des êtres inanimés et ceux des êtres animés ; enfin ceux des êtres raisonnables. Il montre comment la *sensation* nous laisse la liberté de notre *jugement* (3). Il ajoute à ces considérations des preuves scripturaires et discute les objections qu'ont tirées de l'*Écriture* elle-même les hétérodoxes (4).

L'*Écriture* nous apprend que nous sommes en lutte contre le diable et des puissances hostiles. Comment cette lutte se concilie-t-elle avec le libre arbitre dont nous sommes doués ? tel est le thème du chapitre II, où Origène passe en revue tous les textes de l'*Ancien* et du *Nouveau Testament* relatifs au diable et à ces puissances ; établit ensuite l'erreur de ces simples qui veulent rejeter sur elles la responsabilité de nos péchés, et, dans une discussion pénétrante, cherche à faire la part, dans nos actions, des influences extérieures (sensations, pensées que nous suggèrent nos souvenirs, que nous suggèrent aussi nos

(1) Ce troisième livre est précédé d'une seconde préface de Rufin à son ami Macaire, où le traducteur, répétant qu'il a effacé les passages suspects, déclare qu'il a maintenu cependant les idées particulières d'Origène sur les créatures raisonnables, parce qu'en cette question la foi n'est pas engagée.

(2) ἐκκλησιαστικόν κήρυγμα, selon l'expression d'Origène.

(3) Il y a là trace d'influences stoïciennes.

(4) Les deux principaux textes sont celui de l'*Exode* sur l'endurcissement, par Dieu, du cœur de Pharaon ; et celui de Paul, de l'*Ép. aux Romains*, sur les vases de gloire et d'infamie.



bons ou nos mauvais anges). Dans tous les combats intérieurs que nous soutenons, Dieu nous aide et il ne permet pas que l'attaque soit disproportionnée à nos forces. Voilà pour les péchés en quelque sorte matériels. Reste à examiner l'erreur, la fausse science.

Dans le chapitre III, Origène distingue trois sortes de science ; la première est la *science de ce monde*, fort humble à son gré, qui consiste dans la matière habituelle de l'enseignement (poétique, grammaire, rhétorique, géométrie, musique) ; la seconde, est celle des *princes* de ce monde, par laquelle il entend les mystères des Égyptiens ou leur philosophie secrète ; l'astrologie chaldéenne ; la prétendue science des Indiens ou des Grecs sur la divinité. Ces princes du monde, en répandant ces doctrines, sont-ils dupés eux-mêmes par l'erreur, ou obéissent-ils au désir de nuire ? Il se pose la même question à propos des hérétiques (1).

L'étude psychologique du péché est continuée dans le chapitre IV, avec beaucoup de subtilité, et non sans profondeur. Origène se propose de démontrer que, pour expliquer la lutte intérieure entre le bien et le mal, il n'est pas nécessaire de recourir à l'hypothèse que nous avons une âme double, ou que, comme l'ont soutenu certains philosophes grecs, elle est encore plus complexe (tripartite). Le texte fameux de Paul sur les deux *lois* qui s'opposent en nous lui inspire des réflexions, qui le conduisent à cette conclusion. Mieux vaut peut-être encore pour l'âme être liée à la chair qu'être livrée à elle-même. Indépendante, elle risque de devenir tiède (2), tandis que les tentations mêmes de la chair peuvent devenir pour elle un stimulant de conversion. Tout cela, dit d'ailleurs prudemment Origène à la fin du chapitre, n'est nullement présenté comme

(1) Il est assez difficile d'accorder la réponse indulgente du § 3 avec l'assertion plus sévère du § 4. Rufin doit encore avoir brouillé les choses.

(2) On sait que cette *tiédeur*, ou cette *négligence*, explique la chute en ce bas-monde des âmes préexistantes.

un dogme auquel il faut croire, mais comme un modeste essai d'interprétation d'un problème difficile s'il en fut.

Que le monde doive avoir une fin, et qu'il ait eu un commencement, rien n'est plus fermement établi par l'Écriture. Mais nous avons vu qu'alors il est difficile de défendre l'immutabilité de Dieu. Origène, qui a déjà examiné la question dans un des livres précédents, y revient en affirmant d'abord que les hérétiques sont incapables de résoudre la difficulté. Au contraire ceux qui suivent la foi commune de l'Église savent, répète-t-il, que Dieu n'a pas commencé son œuvre créatrice seulement en créant le monde visible ; elle commence avec la génération du Fils. Ils savent aussi qu'après la destruction du monde actuel il y en aura un autre comme il en existait un avant son apparition. La création du monde s'exprime — dans les *Septante* — par le terme grec καταβολή qui signifie : action de jeter en bas. C'est indiquer clairement que la *création du monde* coïncide avec la *chute des âmes préexistantes* ; que l'un s'explique par l'autre. Ceux qui n'ont pas compris ces conséquences du libre arbitre sont obligés de recourir au hasard ou à la fatalité. Non ; le mal a pour origine la défaillance des âmes. Dieu, du reste, en les faisant descendre ici-bas, ne les a jamais laissées sans guides et a fini par leur envoyer son propre Fils, pour les ramener à lui, nullement par nécessité, mais d'un mouvement volontaire (ch. v).

Ce retour à Dieu, c'est la fin. Quelle est en effet la fin des choses ? en prenant ce terme de fin (τέλος, *finis*), au sens même où l'a pris toute la philosophie profane, au sens de *but*. C'est, comme l'ont vu la plupart des philosophes, qui ont d'ailleurs emprunté cette idée à l'Écriture, la conformité avec Dieu (ὁμοίωσις τῷ θεῷ) (1). Mais, objecte-t-on, la nature corporelle s'oppose à cette union, puisque Dieu est incorporel (2). Non, le texte de saint

(1) Formule de Platon, dans le *Théétète*.

(2) Lacunes ou altérations probables dans la traduction de Rufin.

Jean (17, 21) prouve que la fin de toutes choses est incorporelle. Que Dieu doive devenir tout en tous, cela ne peut signifier évidemment qu'il doive s'identifier aux bêtes. C'est l'âme raisonnable ramenée à sa pureté première, qui ne connaît plus que Dieu, à qui Dieu devient tout (1). Rufin a probablement coupé ici un morceau, dont Jérôme nous a conservé le souvenir, où Origène montrait inversement comment la *variété du monde se reconstitue par suite des volontés variables des créatures raisonnables*. Suivent des considérations sur le *corps spirituel* de saint Paul, sur la parole : *la mort sera le dernier ennemi qui sera détruit* ; parole qu'Origène interprète avec la dernière subtilité, de manière à lui imposer le sens que ce dernier adversaire ne sera pas anéanti, mais détruit en tant qu'*ennemi* et *mort*. Cette transformation finale se fait peu à peu. En somme, si nous voulons résumer toute la doctrine qui précède, nous constaterons — en écartant toutes les vaines hypothèses de la philosophie grecque, comme celle d'une quintessence — que Dieu n'a créé que deux espèces d'êtres (ou *natures*, selon le terme qu'emploie Origène) : visibles (les corps) ; invisibles (les incorporels). Chacune a ses modifications propres, qui sont, pour les êtres incorporels, dues à l'exercice du libre arbitre ; qui, pour les corps, sont matérielles. A la fin des choses, il ne subsistera plus que la terre nouvelle d'Isaïe « avec les enseignements qu'elle contient ». Ce sera le règne du Christ.

En étudiant les écrits exégétiques d'Origène, nous avons eu déjà l'occasion de définir ses principes sur la question qui fait l'objet du quatrième livre : celle de l'inspiration des *Écritures*. Nous pourrions donc être plus bref dans notre analyse ; toutefois les idées qui ne sont exprimées que fragmentairement dans les *Homélies* et les *Commentaires* sont ici présentées en un corps de système, et la cohésion qu'Origène leur a donnée, la précision de ses

(1) Se reporter à la fin du livre III.

formules font mieux apercevoir que, sur ce point encore, elles pouvaient assez légitimement inquiéter l'orthodoxie postérieure.

Nous avons admis sans discussion, dit-il maintenant, l'inspiration de l'*Écriture*, et nous n'avons pas cessé de faire appel à son témoignage. Voyons cependant pourquoi nous en avons le droit. Le christianisme a deux législateurs : Moïse et Jésus-Christ ; tous les autres législateurs sont restés exclusivement nationaux ; Moïse et Jésus-Christ ont conquis le monde. Cette conquête surpasse la force des hommes. Elle nous garantit le caractère divin des enseignements que Moïse et Jésus ont apportés au monde. Qu'ils soient inspirés, cela est manifeste, si l'on considère ce que nous ont révélé les prophéties relatives au peuple juif, à la vocation des Gentils, à la divinité de Jésus. Sans doute, d'autres éléments de l'*Écriture* ne nous paraissent pas aussi clairs ; mais sait-on mieux reconnaître la Providence dans tous les événements, quoique tous également en dépendent ? Ce premier chapitre nous a été conservé en grec, ainsi que le second et une bonne partie du troisième.

Examinons maintenant comment il faut lire et comprendre l'*Écriture*. Certes pas à la lettre, comme le font les circoncis ; certes pas en attribuant l'*Ancien Testament* au Démiurge, comme font les hérétiques. Ces deux erreurs proviennent de l'ignorance du sens spirituel. Montrons la voie de l'interprétation véritable en nous attachant à la règle de l'Église céleste de Jésus-Christ, selon la succession des Apôtres. Les plus simples parmi les vrais chrétiens reconnaissent qu'il y a des sens mystiques, bien qu'il soit difficile de les pénétrer. Peut-on expliquer à la lettre l'histoire scandaleuse des filles de Loth ? Celle des deux femmes d'Abraham ? Celle des deux sœurs mariées à Jacob ? La construction du tabernacle ? De même, l'explication des *Évangiles*, puisqu'ils contiennent la parole du Christ, exige le concours de la grâce dont parle saint Paul (1<sup>er</sup> Ép. aux Cor., 2, 16). Il faut donc lire les

*Écritures* en y cherchant un triple sens, τρισῶς, comme dit Salomon (*Proverbes*, 22, 20-21) ; les plus simples seront déjà édifiés par celui qui peut être appelé en quelque sorte la *chair* de l'*Écriture* ; ceux qui sont déjà plus avancés, par le sens qui en est comme l'âme ; les parfaits, par celui qui en est l'Esprit. Ce triple sens répond à la triple composition de l'homme, qui est formé d'un corps, d'une âme et de l'esprit. Dans un livre que certains méprisent, le *Pasteur*, il est prescrit à Hermas (*Vision* : II, 4, 3) d'écrire deux livres : l'un pour Grapté, l'autre pour Clément ; le premier symbolise le sens littéral, le second le sens spirituel.

L'idée la plus périlleuse d'Origène — que nous avons aperçue déjà dans ses écrits exégétiques — est que certains textes de l'*Écriture* ne sauraient avoir de sens littéral (1). Ordinairement, il y en a un, et il est déjà profitable. Mais le sens spirituel a une bien autre importance. Par son moyen, il faut chercher dans l'*Écriture* la doctrine sur Dieu ; sur le Fils incarné ; sur les créatures raisonnables ; sur les différences entre les âmes ; sur l'origine du mal. Certes, c'est une merveille que le sens littéral, en sa grossièreté, puisse déjà édifier les simples. Mais si ce sens était, à lui seul, satisfaisant partout, nous nous contenterions de lui, pour notre grand dommage. Aussi y a-t-il intentionnellement, dans l'*Écriture*, des textes, qui, littéralement entendus, font scandale ; ils sont là pour nous inciter à porter notre vue plus haut. Telles les prescriptions qui, dans la *Loi*, sont *inutiles* ou parfois même *irréalisables*. Bien plus, tels aussi certains passages des *Évangiles* (ch. II).

Voici d'autres exemples à l'appui de ce qui précède. Qui peut croire que le premier, le second, le troisième jour de la création se sont passés sans soleil, sans lune, sans

(1) Il faut ne pas oublier que par *sens littéral* Origène n'entend pas tout à fait ce que nous entendons nous-mêmes. On trouve, à ce sujet, de bonnes observations dans BARDENHEWER, *Geschichte*, II, p. 158.



astres ? Qui peut croire que, durant le premier, le ciel n'existait pas encore ? Que Dieu, comme un jardinier, a planté le Paradis ? Que ce qui est dit de l'arbre de vie doit être pris à la lettre ? Que Dieu se promenait dans son jardin, tandis qu'Adam se cachait pour se dérober à lui ? Dans les *Évangiles*, le récit de la tentation de Jésus n'est pas plus raisonnable. Revenons aux lois de Moïse : il défend de manger du griffon ; c'est un animal fabuleux. La loi du Sabbat, si l'on veut s'y conformer en toute rigueur, est absolument impraticable. Ce n'est qu'à force de subtilité que les rabbins juifs se mettent en règle avec les textes. Nous-mêmes, chrétiens, nous reconnaitrions, si nous avons un peu de bon sens, que le précepte de tendre sa joue gauche, si l'on est frappé à la droite, celui de s'arracher l'œil droit, s'il nous scandalise, prêtent à d'aussi fortes objections. Nous ne nions pas toute histoire, toute vie réelle de Jésus ; nous savons « qu'il faut honorer nos père et mère », et observer bien d'autres préceptes. Mais le Seigneur lui-même nous a dit : Scrutez les *Écritures* (*Jean*, 5, 39) (1). Retenons bien comme conclusion que *toute Écriture renferme un sens spirituel ; toute Écriture ne comporte pas un sens littéral*. Le lecteur lira, s'il en est curieux, les exemples qui sont ensuite apportés et discutés (2).

Le dernier chapitre est plutôt une conclusion du traité tout entier, que la conclusion spéciale du livre V. C'est un résumé de la doctrine orthodoxe. Origène reprend, en y apportant plus de précision, ses définitions sur la relation entre le Père et le Fils ; le rôle du Fils en tant que révélateur et créateur ; l'incarnation ; l'union parfaite de l'âme de Jésus avec le Verbe ; le monde visible et la matière. Il répète que la création n'est pas infinie ;

(1) C'est déjà le mot favori de Clément d'Alexandrie.

(2) Le § 13 est à noter, comme contenant, au sujet de la Passion du Christ, qui a profité aux démons eux-mêmes, et doit se renouveler au cours des mondes futurs, une allégation que Justinien a rudement relevée.

que Dieu a fait tout avec ordre et mesure ; que le Père enferme en lui toutes choses, y compris le Fils. Se demandant si la connaissance que Dieu a de lui-même est de même nature que celle qu'en a le Monogène, il fonde sa réponse sur la parole de Jean (14, 28) ; *celui qui m'a envoyé est plus grand que moi*, et en conclut que par conséquent le Père se conçoit lui-même plus complètement et plus distinctement qu'il n'est conçu par le Fils. Venant enfin aux créatures, il montre que les esprits devaient être associés à des corps, parce qu'étant créés ils sont muables, et que leurs corps doivent être en rapport avec leur degré propre de pureté relative. Dieu, qui prévoyait les différences futures que l'usage du libre arbitre mettrait entre les êtres raisonnables, a dû produire de même une nature corporelle capable, par son aptitude à subir toutes sortes de transformations au gré de son créateur, de s'adapter aux exigences graduées des diverses classes d'esprits. Elle dure tant que durent ceux qui en ont besoin comme d'un vêtement ; or il y aura toujours des natures spirituelles. Mais l'exposé de Rufin est embrouillé manifestement ici. Il semble qu'on doive l'éclaircir par une phrase critiquée et conservée par Justinien : « La nature des corps n'existe pas pour elle-même (1) ; mais elle se forme, par intervalle, à cause de certains accidents arrivés aux êtres raisonnables, qui ont besoin de corps ; puis inversement, quand la correction (de ces êtres) est entièrement achevée, ces corps sont dissous dans le néant, et cela se reproduit sans cesse. » Les êtres raisonnables, du fait même de leur participation à la raison, sont immortels. C'est une impiété que d'imaginer l'esprit, qui est capable de concevoir Dieu, voué à l'anéantissement. Si on le pensait, il faudrait l'étendre, par voie de conséquence, au Fils de Dieu lui-même. Car l'homme est fait à « l'image et à la ressemblance de Dieu », et le Fils est « l'image du Père ». Toutes ces pages finales sont animées de ce même

(1) Le terme employé : προηγουμένην, est d'origine stoïcienne.

esprit de haut intellectualisme que nous avons admiré à la fin du livre II, au point que, dans le rapprochement que fait Origène entre tous les êtres raisonnables, depuis les trois personnes divines au sommet, jusqu'à l'âme humaine au degré inférieur, l'orthodoxie postérieure a cru pouvoir trouver matière à critique. Saint Jérôme (1) crie presque au *sacrilège*, en avouant toutefois que, par un adverbe « *quodammodo*, en quelque sorte », Origène a évité l'identification impie de l'essence divine et de l'âme humaine. En fait, toute la doctrine d'Origène sur le libre arbitre, toute son opposition acharnée au Gnosticisme, protestent contre cette accusation. Les dernières lignes du *Traité* montrent aussi combien il est, au fond, soucieux des distinctions nécessaires. Après avoir rapproché un instant le Fils, « image du Père », et l'homme « fait à l'image et à la ressemblance de Dieu », il déclare que cette ressemblance de l'homme avec Dieu se manifeste « par tout le chœur des vertus, qui, tandis que Dieu les possède par essence, peuvent appartenir à l'homme par son effort pour imiter Dieu, ainsi que le Seigneur l'indique dans l'Évangile en disant : « Soyez miséricordieux comme votre père est miséricordieux », ou bien : « Soyez parfaits comme votre père est parfait. » Ce qui montre avec évidence que toutes ces vertus sont toujours en Dieu et ne peuvent jamais ni venir à lui ni le quitter, tandis que les hommes les conquièrent peu à peu et une à une. Il semble résulter de là qu'ils ont une certaine parenté avec Dieu ; et, alors que Dieu sait tout, que rien des choses intelligibles ne lui échappe et n'est hors de lui (car seul Dieu le Père et son Fils unique et l'Esprit Saint ont la science non seulement de ce qu'il a créé, mais de lui-même), toutefois l'esprit raisonnable, en partant des petites choses pour

(1) *Ep. ad Avitum*, 14. Il cite cette phrase d'Origène : « Ex quo concluditur Deum et hæc (les autres êtres raisonnables) quodammodo unius esse substantiæ. » De même, dans l'*Exhortation au martyre* (XCVII), Origène parle seulement d'une certaine parenté entre l'âme et Dieu.

aller aux plus grandes et des choses visibles pour aller aux invisibles, peut parvenir à une intelligence plus complète. Il est en effet placé dans un corps, et il est nécessaire qu'en son progrès il aille des choses sensibles, qui sont corporelles, vers les choses qui ne tombent pas sous le sens, les choses incorporelles et intelligibles. Mais pour que l'on ne soit pas choqué d'entendre dire que les choses intelligibles ne tombent pas sous le sens, servons-nous de la maxime de Salomon qui dit : « Tu trouveras aussi le sens divin. » (*Proverb.*, 2, 5). Il montre ainsi que ce n'est pas à l'aide du sens corporel, mais de je ne sais quel autre, qu'il nomme « divin », qu'il faut rechercher les choses intelligibles.

« Tel est le sens selon lequel nous devons examiner aussi ce que nous venons d'exposer sur chacun des êtres raisonnables ; tel est le sens où il faut entendre ce que nous enseignons, et considérer ce que nous écrivons. La nature divine sait pénétrer même ce que nous roulons en silence dans notre pensée. Or de ce que nous avons dit, et de ce qui s'ensuit, c'est conformément à ce principe, exposé par nous ci-dessus, qu'il faut juger (1) ».

Avec les *Ennéades* de Plotin, dont les plus anciennes sont postérieures de vingt-cinq ans environ, le traité d'Origène est le plus bel ouvrage que la pensée grecque ait produit au III<sup>e</sup> siècle, et il faudrait remonter bien loin, jusqu'aux abords de l'époque classique, pour trouver rien qui leur fût supérieur ou même égal ; car les beaux écrits philosophiques du II<sup>e</sup> siècle — les *Pensées* de Marc-Aurèle, les *Entretiens* d'Épictète — sont dus à de purs moralistes, dédaigneux de la spéculation intellectuelle. Mais, quoique Plotin, comme Origène, nous dit-on, soit sorti de l'école d'Ammonius Saccas, les directions prises par leurs esprits sont tout opposées. Le *Néoplatonisme* est une interprétation du Platonisme qui diffère par bien des traits essentiels de celui-ci ; mais il est doublement

(1) C'est par ce développement que se termine le Traité.

dans la tradition hellénique ; il est dans la tradition de la science grecque ; il est dans la tradition du polythéisme grec. Origène, dans ses *Principes*, a voulu opposer une philosophie chrétienne et monothéiste à la philosophie naturaliste et polythéiste des Grecs, aussi bien qu'à ces doctrines gnostiques, dont la vogue avait été si grande au siècle précédent et qu'il est beaucoup plus difficile de définir d'un mot. Pour y réussir, Origène a certainement mis en œuvre certaines méthodes de la philosophie hellénique et cherché un contact avec certaines de ses théories, comme avec certaines des théories gnostiques. Il devait arriver nécessairement que de son temps — comme en fait foi déjà l'opposition qu'il a rencontrée chez l'évêque d'Alexandrie, Démétrius — la hardiesse de certaines de ses vues inquiétât les simples fidèles ; il était plus inévitable encore qu'au iv<sup>e</sup> siècle, lorsque, sur toutes les matières les plus délicates de la foi, l'orthodoxie se définit de plus en plus rigoureusement, elles parussent périlleuses, et, en dernier lieu, fussent déclarées formellement hérétiques. Il ne faut pas oublier, pour être équitable, que le dessein d'Origène est, en présentant un système qui puisse se déduire selon la méthode dialectique, de le fonder solidement sur l'Écriture, à l'aide, il est vrai, d'une interprétation dont le principe — l'existence d'un sens spirituel — était accordé par tous, mais dont l'application, en excluant parfois entièrement le sens littéral, au lieu de le juxtaposer à l'autre, risquait de laisser s'évanouir en spéculations vaporeuses les solides réalités de la foi. Il ne faut pas oublier non plus, que, si tout le roman de la préexistence des âmes et de leur défaillance dérive du *Phèdre* de Platon, l'idée du libre arbitre, qui est l'essence même de tout le système, n'est pas issue, telle qu'Origène la présente, de la philosophie hellénique (1) ; elle vient, directement et par l'intermédiaire

(1) Rien, dans l'exposé d'Origène, ne rappelle le mythe final de la *République*, ni la formule : αἰτία ἐλομένου.



des Apologistes du II<sup>e</sup> siècle, de la *Genèse* et de l'*Évangile*. Il ne faut pas oublier enfin qu'Origène a toujours déclaré prendre pour règle la foi apostolique en toutes les matières contenues dans le *Credo* ; qu'il se propose seulement d'en compléter ou d'en éclaircir les articles.

Les compléments, il est vrai, vont fort loin, et les éclaircissements sont souvent périlleux. Origène ne pouvait accomplir, d'un coup, à lui seul, ce long travail d'élaboration grâce auquel a fini par se construire une théologie orthodoxe, dont le développement, au sein de l'église catholique, n'est pas encore terminé aujourd'hui, puisque le dernier siècle nous a fourni des exemples de la définition de nouveaux dogmes, et que rien n'empêche en principe que ces exemples se renouvellent. On ne peut donc s'étonner que le *traité des Principes* et certaines parties du reste de son œuvre aient eu le sort qu'ils ont eu. On trouvera dans l'introduction de l'édition de Kœtschau une collection de textes qui permettront de se rendre compte des jugements qui ont été portés sur l'orthodoxie d'Origène. Nous n'en connaissons guère qu'un qui vienne du côté des païens ; c'est celui de Porphyre, rapporté par Eusèbe (*H. E.* VI, 19, 7) et cité plus haut : « Origène, Grec élevé dans la science grecque, alla échouer dans la folle doctrine des Barbares ; il lui apporta, pour en trafiquer, sa personne et son talent ; dans sa vie, il se conduisit en chrétien, en transfuge de nos lois ; dans ses opinions sur la nature et la divinité, il resta grec, et subordonna la science grecque aux fables qu'il avait adoptées ». Sauf ce dernier mot : « il subordonna la science grecque », ce jugement est aussi faux que le serait celui d'un chrétien qui dirait d'un néoplatonicien : « il a vécu en païen, mais ses doctrines ne sont autre chose que des emprunts au christianisme ». Origène a cherché assurément à faire entrer dans le christianisme les principales conceptions de son temps sous une forme qui permît de les concilier avec lui ; mais il voulait être d'abord chrétien et tout ramener finalement à sa foi chrétienne.

Les querelles suscitées par l'origénisme, commencées dès le III<sup>e</sup> siècle, se continuèrent au IV<sup>e</sup> et au V<sup>e</sup>, pour trouver une conclusion au VI<sup>e</sup> avec l'édit de Justinien de 543, le concile de 553 (V<sup>e</sup> concile œcuménique), au VII<sup>e</sup> avec celui de 680-81 (VI<sup>e</sup> concile œcuménique), au VIII<sup>e</sup> avec celui de 787 à Nicée (VII<sup>e</sup>), enfin au IX<sup>e</sup> avec celui de 869 à Constantinople (IX<sup>e</sup>). — Nous n'avons pas à en raconter en détail les péripéties; nous rapporterons seulement les neuf propositions que Justinien a fait anathématiser, en les abrégant : 1<sup>o</sup> préexistence des âmes en général ; 2<sup>o</sup> préexistence de l'âme du Sauveur ; 3<sup>o</sup> formation, dans le sein de la Vierge, du corps du Sauveur en premier lieu, et, postérieurement, union à ce corps de l'âme préexistante et du Verbe ; 4<sup>o</sup> théorie selon laquelle le Verbe aurait pris la forme de toutes les espèces d'esprits célestes (chérubins, séraphins etc.) ; 5<sup>o</sup> forme sphérique des corps ressuscités ; 6<sup>o</sup> croyance à la nature spirituelle des astres ; 7<sup>o</sup> que le Christ, dans l'avenir, doit être crucifié pour les démons comme pour les hommes ; 8<sup>o</sup> limitation de la puissance de Dieu ; 9<sup>o</sup> caractère temporaire du châtiment des démons et des impies. Mais ces anathèmes peuvent viser en partie un développement ultérieur de l'origénisme. Si nous nous reportons aux textes que nous possédons, les parties du système d'Origène qui pouvaient le plus prêter à la critique, à partir du IV<sup>e</sup> siècle, étaient certaines définitions de la relation entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et encore plus la préexistence des âmes, l'*Apocastastase*, et la succession ininterrompue des mondes. Il y avait là manifestement des vues que l'orthodoxie ne pouvait accepter ; mais on a sans doute trop oublié, en les condamnant sévèrement, les précautions dont Origène s'était entouré en les présentant, son affirmation répétée qu'il ne les considérait que comme des essais d'explication, des conjectures, entre lesquelles il laisse le lecteur libre de faire son choix.

*Les ouvrages polémiques.* — Le principal ouvrage de cette classe est la réfutation de Celse (*Huit livres contre*

*Celse*) (1). C'est le plus connu des écrits d'Origène ; c'est celui qui nous a été le mieux conservé ; il a dû sa conservation et son succès à sa valeur propre sans doute, mais aussi à cette circonstance, qu'il nous permet de reconstituer à peu près l'écrit même qu'il vise à réfuter. Or cet écrit paraît avoir été — avec le livre postérieur de Porphyre, qui s'est perdu — le plus remarquable et le plus redoutable de ceux qui ont été dirigés par des païens contre le christianisme.

Le livre de Celse portait un titre qu'Origène trouve orgueilleux : *Discours véritable*. Il paraît avoir été composé vers 178 (2). Nous aimerions à mieux connaître l'auteur. Origène l'a pris au début pour un Épicurien, et il nous dit qu'il connaît l'existence de deux écrivains de ce nom, appartenant à la secte, l'un qui vivait sous Néron, l'autre qui a vécu sous Hadrien et plus tard encore (3). Il s'agirait alors du second, en qui on serait tenté vivement de reconnaître l'ami auquel Lucien adressait son pamphlet contre Alexandre d'Abonotique, auteur lui-même d'un *Katà μάγων* (contre les magiciens) et connu aussi de Galien qui lui avait adressé une lettre (4). Mais Origène a finalement reconnu que le Celse du *Discours véritable* — quoique sa philosophie paraisse avoir été selon la mode du temps, assez éclectique — se rattachait

(1) Titre complet : πρὸς τὸν ἐπιγεγραμμένον Κέλσου Ἀληθῆ λόγον τόμοι 7. La source du texte est le manuscrit *Vaticanus græcus* 386, d'où dérivent tous les autres ; de larges extraits (1/7 environ de l'ensemble) figurent dans la *Philocalia*. L'édition de Koetschau est fondée sur le *Vaticanus* ; Wendland a reproché à l'éditeur de n'avoir pas tenu assez de compte de la *Philocalie* (*Göttinger gelehrte Anzeigen*, 1899). Cf. aussi A. WINTER, *Über den Wert der direkten und indirekten Ueberlieferung von Origenes' Bücher contra Celsum*, Burghausen, 1903-1904.

(2) Il était déjà ancien quand Origène le réfuta ; deux passages du livre VIII (l'un ch. LXIX, l'autre ch. LXXI), indiquent que les chrétiens étaient alors violemment persécutés, et qu'il y avait deux empereurs ; ce qui nous reporte au temps de Marc-Aurèle et de Commode (177-180).

(3) I, VII.

(4) Περὶ τῶν ἰδίων βιβλίων, 16.

surtout au Platonisme. Mieux vaut donc ne pas préciser.

Le *Discours Véritable*, quelle qu'eût été sa fortune au moment de la publication, était sans doute assez oublié, au milieu du III<sup>e</sup> siècle. Ce n'est pas en effet de son propre mouvement qu'Origène entreprit de le réfuter. Il y fut invité par cet Ambroise, qui, en même temps qu'il mettait à sa disposition tout le personnel et tout le matériel nécessaire à ses travaux, se croyait souvent aussi le droit de lui prescrire sa tâche. Il ne semble pas s'être mis à l'œuvre avec beaucoup d'enthousiasme ; il s'est demandé, dit-il, si le silence dédaigneux que Jésus opposa à ses accusateurs n'était pas tout ce que méritait un pamphlet anti-chrétien. Il a ensuite consenti à la requête d'Ambroise, seulement en considération des faibles que l'argumentation de Celse pourrait troubler ; et peu à peu il s'est passionné pour son œuvre, qui a pris des proportions très vastes. Au début son dessein avait été d'extraire les idées essentielles du *Discours véritable*, et de les discuter dans l'ordre qui lui aurait semblé à lui-même le plus approprié. Peu à peu, probablement parce que le *Discours* lui a paru plus redoutable qu'il ne l'avait cru, il a jugé que cette méthode serait insuffisante, et il s'est résolu à réfuter Celse page par page, sans rien omettre, en suivant fidèlement le plan même de son adversaire. « Pressé par le temps », il n'a pas voulu cependant remettre sur le métier la partie de son travail qu'il avait déjà écrite ; il l'a conservée telle qu'elle, malgré la disparate qui en devait résulter, et elle forme les chapitres I-XXVII du 1<sup>er</sup> Livre.

Ce changement dans le plan a eu, au point de vue littéraire, des conséquences assez fâcheuses. Origène improvise la réfutation sans avoir lu le *Discours* d'un trait, et sans avoir médité après sa lecture. Il ne voit parfois qu'un peu tard la véritable signification d'un argument de Celse ou n'en saisit pas du premier coup toute la portée. Il s'expose à des répétitions et à des longueurs. Il

accepte ces inconvénients par excès de conscience ; peut-être aussi avait-il déjà écrit trop de *commentaires* pour n'avoir pas pris malgré lui l'habitude de se soumettre à un texte imposé et n'avoir pas un peu désappris l'effort de systématisation dont il avait été capable quand il a écrit le *De principiis*. Le *Contre Celse* est en effet un ouvrage de ses dernières années ; Eusèbe nous apprend qu'il l'a composé sous le règne de Philippe l'Arabe (1) ; il avait alors passé soixante ans.

Mais, par contre, la méthode adoptée par Origène l'a obligé à citer constamment le texte même du discours ; il en cite chaque fois d'abord un assez long fragment, puis reprend un à un les éléments de cette citation et les soumet à un examen approfondi. La plus grande partie du *Discours* nous a été ainsi conservée ; cependant Origène a souvent supprimé ou abrégé les transitions entre les divers arguments. D'autre part Celse, s'il a l'esprit très net et assez vigoureux, est un adversaire passionné du christianisme, et la passion l'entraîne à des redites. Il ne nous est pas toujours aussi facile qu'on pourrait s'y attendre, vu l'abondance des fragments, de saisir exactement la marche de sa discussion. Les essais que l'on a tentés pour reconstruire le *Discours Véritable* sont intéressants et utiles ; ils ne peuvent conduire partout à une restitution parfaite (2). Sous le bénéfice de cette réserve,

(1) *H. E.*, VI, 36, 2. De nombreuses allusions d'Origène à la paix dont jouissaient les chrétiens, au développement intense des Églises, confirment cette donnée. Neumann a voulu la préciser, et a soutenu que le *Contre Celse* date de 248, année où fut célébré le millénaire de Rome. Cf. la préface de KÆTSCHAU, p. XXII.

(2) KEIM, *Celsus Wahres Wort*, Zürich, 1873 ; AUBÉ, *le Discours véritable de Celse*, Paris, 1878 ; NEUMANN, article *Celse*, dans la *Real-encyclopædie für protestantische Theologie*, 3<sup>e</sup> éd., t. III ; O. GLÖCKNER, *Celsi Ἀληθὴς λόγος excussit et restituere conatus est*, Bonn, 1924 (collection Lietzmann) ; L. ROUGIER, *Celse ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif*, Paris, 1925 ; PATRICK, *The apology of Origen in Reply to Celsus*, Edimbourg et Londres, 1892 ; KÆTSCHAU, *Die Gliederung des ἀληθὴς λόγος des Celsus*, dans *Jahrbücher für protestantische Theologie*, t. XVIII, et p. 21 et suiv. de son édition.



je reproduirai le plan que prête à Celse le dernier éditeur de l'ouvrage d'Origène, Koetschau. Dans une préface, Celse reprochait aux chrétiens de former une société contraire aux lois de l'empire ; d'enseigner une doctrine d'origine barbare, arbitraire d'ailleurs et sans aucune nouveauté, quoi qu'ils en disent ; de la soutenir au moyen de la magie et d'exiger qu'on l'adopte par un acte de foi. Mettant en parallèle le christianisme avec le judaïsme dont il est issu, il les condamnait également l'un et l'autre. Après cet exposé de principes, il engageait la polémique en se plaçant au point de vue du judaïsme ; il imaginait un Juif discutant avec Jésus et avec les chrétiens, et mettait dans sa bouche une longue prosopopée. Prenant ensuite directement la parole, il essayait d'abord de détruire les fondements mêmes de la doctrine chrétienne ; puis passait à une série d'objections particulières. Dans une troisième partie, il comparait le christianisme avec la philosophie grecque, source selon lui, de tout ce que les chrétiens enseignent de vrai, en y mêlant leurs superstitions. Dans une quatrième partie, il défendait, contre les novateurs, la religion des ancêtres, la religion de l'État. Dans un épilogue, il exprimait le vœu que l'union se rétablît entre des frères devenus ennemis ; il faisait appel aux chrétiens cultivés et raisonnables, et les suppliait de réfléchir à la responsabilité qu'ils encouraient, en affaiblissant l'État au moment même où les Barbares le menacent.

C'est bien là, à prendre les choses en gros, le plan du *Discours véritable* ; mais les articulations n'en apparaissent pas avec une saillie aussi nette à travers la discussion d'Origène. Ce qui importe surtout d'ailleurs, c'est d'apprécier la valeur de ce *Discours* .

Ce qui frappe d'abord, c'est l'étendue de l'information acquise par Celse ; information qui procède de la lecture, et aussi du contact direct avec Juifs et chrétiens. Celse avait lu de près l'*Ancien Testament* ; il ne paraît guère connaître saint Paul, mais il connaissait bien les *Évan-*

*giles* ; il savait qu'à côté de la grande Église, il y avait des sectes en grand nombre, et il a fait ce qu'il a pu pour entrer en relations avec elles et pénétrer leur doctrine. D'une manière générale, tout le mouvement religieux de son époque a eu en lui un observateur attentif. Il a bien vu comment le christianisme était issu du Judaïsme ; comment il était entré en conflit violent avec lui, en prétendant cependant conserver sa Bible et le Dieu qu'elle prêchait. En se plaçant au point de vue habituel des païens, celui des religions nationales, il est moins sévère pour les Juifs que pour les chrétiens ; car les Juifs, au moins, ont une tradition à laquelle ils se conforment ; ils observent la loi de leurs ancêtres, *τά πάτρια* ; en quoi ils ne diffèrent pas des autres peuples, tandis que les chrétiens sont des révolutionnaires, qui s'isolent orgueilleusement, rompent avec tous les autres, réclament pour leur Dieu un privilège exclusif, et se mettent ainsi au ban de la société humaine. Au point de vue philosophique, il n'a pas beaucoup plus de sympathie pour les uns que pour les autres ; il ne comprend pas que les Juifs adorent le ciel et les anges ; il trouve qu'attendant eux aussi un Messie, et se chamaillant avec les chrétiens pour établir que Jésus ne l'a pas été, ils ne font que se battre — selon l'expression proverbiale — *pour l'ombre d'un âne*. Leur Bible est pleine d'ailleurs d'histoires absurdes ou scandaleuses ; la cosmogonie de Moïse, l'histoire de la création de l'homme et de sa chute ne sont pas plus raisonnables que les récits des *Évangiles* ; Celse en vient même souvent à dénier aux Juifs ce mérite, qui, en d'autres endroits, leur vaut de sa part une tolérance relative : celui de former une nation ; il les considère comme des transfuges d'Égypte, une bande d'aventuriers et de scélérats.

Contre le Christianisme, Celse a fait le premier valoir plusieurs des arguments que les polémistes modernes ont repris. L'idée d'une intervention directe de Dieu, à un moment donné de l'histoire, pour améliorer l'état moral

de l'humanité, lui paraît injustifiable. Celle de l'incarnation de la divinité est pour lui encore plus contraire à la raison ; car ou bien c'est Dieu lui-même qui s'est incarné, qui est « descendu » en ce bas monde, portant ainsi lui-même une atteinte à son immutabilité ; c'est lui qui a souffert, qui a péri d'une mort honteuse ; ou bien toute cette vie terrestre de souffrance et de dégradation n'a été qu'une apparence ; la foi chrétienne n'est alors qu'une duperie. Les miracles de Jésus ou bien ont été inventés, ou bien ne sont que des actes de sorcellerie fort ordinaires. Sa résurrection n'est qu'une fable, mise en circulation par une femme hystérique. Les prophéties n'ont aucune signification ; elles peuvent s'appliquer à bien d'autres ; telles que les interprètent les chrétiens, elles sont du reste absurdes en leur principe ; Dieu n'a pas pu faire prédire la souffrance, la mort d'un Fils, puisqu'il n'a pas pu les vouloir.

La doctrine de Jésus ne trouve pas grâce devant Celse. Ce qu'elle contient de bon n'a aucune nouveauté, et est tout simplement emprunté à la Grèce. Les préceptes les plus purs de sa morale — qui, notons-le d'abord, est en contradiction évidente avec celle de l'*Ancien Testament* (1) — se retrouvent dans la philosophie grecque, débarrassés de la croyance stupide à la résurrection du corps, et de la croyance non moins déraisonnable à l'incarnation d'un Fils de Dieu. Dans le *Criton*, le précepte de ne point faire du mal à nos ennemis, est développé avec une force autrement persuasive que dans l'Évangile. On retrouve dans les *Lois* le conseil d'être humble, et la sentence sur les riches qui entreront au royaume des cieux aussi difficilement qu'un chameau passerait dans le trou d'une aiguille a été inspirée par le même ouvrage (2).

(1) Par exemple, la pauvreté chrétienne est en contradiction avec l'estime des Juifs pour la richesse ; le précepte de rendre le bien pour le mal, avec la loi du talion.

(2) Ces rapprochements de Celse sont aussi arbitraires, quand on compare les textes, que ceux qui sont familiers aux Apologistes chrétiens.

D'ailleurs l'esprit du christianisme n'est pas toujours aussi innocent. Les chrétiens sont des fanatiques, qui, va jusqu'à dire Celse, cesseraient peut-être d'être chrétiens si tout le monde le devenait. Ils ne veulent pas se soumettre aux obligations qu'impose la vie (λειτουργεῖν τῷ βίῳ) ; ils sont un État dans l'État ; ils trahissent l'empire à l'heure où Quades, Marcomans, et tant d'autres Barbares dirigent contre lui des assauts tellement furieux que l'on se prend pour la première fois à craindre la possibilité de sa ruine. Que ceux des chrétiens qui ont quelque sagesse et quelque probité ouvrent les yeux sur leur responsabilité ! Il serait si facile de rétablir la concorde. Rendre hommage à l'empereur, observer les rites de la religion nationale, est-ce donc si grave ? Faut-il se représenter un Dieu jaloux qui nous l'interdise ?

Le ton de Celse devient grave et pathétique dans ces dernières exhortations. Dans la plus grande partie du *Discours véritable*, il est incisif et satirique. C'est sans doute un des motifs qui ont fait croire d'abord à Origène qu'il avait affaire à un Épicurien. Cette satire, ou ce persiflage (διασυρμός), semblent parfois à Origène se tourner en mépris de l'humanité. Ce n'est point là cependant le sentiment qui inspire Celse, même dans la comparaison qu'il fait entre l'homme et les animaux au bénéfice de ces derniers ; ce qui l'exaspère, c'est la prétention des chrétiens à se tailler une part exclusive dans l'univers ; c'est leur complaisance à s'imaginer que Dieu, dont la providence administre le tout, en subordonnant, comme il convient, les parties au tout, réserve sa protection à l'humanité, et, parmi les hommes, aux Juifs autrefois, aux chrétiens aujourd'hui. Cette irritation s'exprime avec une verve un peu féroce dans un morceau célèbre : « Juifs et chrétiens me font l'effet d'une troupe de chauve-souris, ou de fourmis sortant de leur trou, ou de grenouilles établies près d'un marais, ou de vers tenant séance dans le coin d'un borbier... et se disant entre eux : « C'est à nous que Dieu révèle et annonce d'avance toute chose,

il n'a aucun souci du reste du monde ; il laisse les cieux et la terre rouler à leur gré, pour ne s'occuper que de nous. Nous sommes les seuls êtres avec lesquels il communique par des messagers ; les seuls avec lesquels il désire lier société, car il nous a faits semblables à lui. Tout nous est subordonné ; la terre, l'eau, l'air et les astres ; tout a été fait pour nous et destiné à notre service, et c'est parce qu'il est arrivé à certains d'entre nous de pécher que Dieu lui-même viendra ou enverra son propre fils pour brûler les méchants et nous faire jouir de la vie éternelle (1). »

Ce terrible railleur n'est cependant pas un ennemi de toute religion. Origène s'en est aperçu, à mesure qu'il avançait dans la lecture de son livre. Celse partage la plupart des doctrines sur lesquelles on s'accordait, dans le temps de ferveur religieuse où il a vécu. Il croit à l'existence des démons, êtres supérieurs à l'humanité, inférieurs aux Dieux, mais non pas mauvais par nature, comme le veulent les chrétiens. Il croit à la magie, à la divinité des astres, aux oracles. Il croit aux apparitions secourables d'Asclépios, qui vient apporter, dans ses sanctuaires, aux dévots tels que le rhéteur Aristide, le secours qu'ils réclament de lui, et prouve la réalité de son existence par les guérisons miraculeuses de tant de malades, tandis que Jésus ressuscité n'a jamais été qu'un vain fantôme. Trophonios, Amphiaraos, Mopsos ne lui inspirent pas plus de défiance. Il ne voit aucune difficulté à concilier ces rites et ceux de la religion nationale avec sa philosophie. Cette philosophie, qui oppose l'essence au devenir, l'être incorruptible à la matière aux formes toujours changeantes, est bien le platonisme tel qu'on le compre-

(1) IV, 23 ; traduction de RENAN (*Marc-Aurèle*, p. 356). Si l'on veut apprécier la verve mordante de Celse, à ce morceau à effet on peut en comparer deux autres, également bien connus : celui où il assimile la doctrine chrétienne à ces temples égyptiens, magnifiques à l'extérieur, et à l'intérieur desquels on vénère un singe, un chat ou un crocodile (III, 17), et le fameux texte sur la propagande secrète des chrétiens (III, 56).



naît en son temps. C'est surtout dans les ouvrages de la dernière manière de Platon, dans les *Lois* ou dans les *Lettres*, qu'il en cherche l'expression. Il le fait consister avant tout dans l'opposition du monde intelligible et du monde sensible, dans la transcendance de Dieu, et il n'a pas mal vu que le christianisme, dans sa conception de la divinité, a dépassé le judaïsme en adoptant la transcendance platonicienne.

Quelle a été l'attitude d'Origène, en présence de cette discussion nourrie et vigoureuse, dont il n'a découvert que peu à peu tout le péril. Il reproche d'abord à Celse ce ton sarcastique, qui ne lui paraît pas compatible avec la gravité du débat, et on ne peut nier que, malgré quelques parades assez vives, il garde lui-même, en général, plus de sérénité et d'impartialité. Il lui adresse aussi quelques critiques de méthode. Par exemple, il remarque assez finement qu'il n'est jamais facile de toujours observer, dans une prosopopée, le ton exact que doit prendre celui qu'on fait parler, et que Celse n'y a pas toujours réussi : en plus d'une occasion, son Juif ne parle pas comme parlerait un Juif véritable ; on s'aperçoit qu'il n'est qu'un pantin, à qui Celse prête la parole. D'autre part, si Celse fait preuve d'une information étonnamment riche, cette information n'est pas toujours sûre. Il n'a pas su distinguer assez nettement entre les chrétiens de l'Église orthodoxe, et les hérétiques qui compromettent le christianisme ; il a même mis au nombre des hérésies certaines sectes, comme les Ophiens et les Caïnites, qui ne sont à aucun degré chrétiennes. Origène n'a pas tort, mais à l'époque où écrivait Celse, la distinction pouvait être plus difficile à faire pour un observateur étranger. Si les Ophiens et les Caïnites ne pouvaient en effet guère prétendre au titre de chrétiens (1), les Marcionites ou les Valentiniens le réclamaient.

(1) Les Ophiens, ou Ophites, sont des sectateurs du serpent, qu'ils

Ce ne sont là qu'observations secondaires. Origène oppose à Celse deux arguments principaux : le premier, qui lui est commun avec tous les Apologistes antérieurs, c'est l'argument des prophéties. Bien loin de rejeter l'*Ancien Testament*, comme les Marcionites, les chrétiens de la grande Église y vont chercher leurs titres les plus solides ; ils n'ont aucun doute en effet que Jésus ne soit le Christ annoncé par les prophètes ; ils se refusent à accorder à Celse, et au Juif qui est son interprète, que le Messie doit être un Roi puissant et triomphant — avant sa seconde venue. Origène estime qu'une des grandes lacunes de l'argumentation de Celse, c'est qu'il s'est borné à opposer à la preuve par les prophéties une fin de non recevoir en quelque sorte *a priori* ; son devoir eût été, selon lui, de les examiner une à une, et de discuter chaque fois, en les confrontant, l'interprétation des Juifs et celle des chrétiens.

Le second des arguments principaux d'Origène n'a pas été ignoré des apologistes antérieurs ; mais il ne pouvait prendre sa pleine valeur qu'au III<sup>e</sup> siècle, et même au milieu de ce siècle, au moment où, grâce à une période de paix assez longue, l'Église prenait tout à coup un prodigieux accroissement. Le succès de l'œuvre de Jésus était, à ses yeux, la démonstration irréfragable de sa divinité ; cette œuvre est une œuvre plus qu'humaine, où se reconnaît sans peine l'exécution d'un dessein providentiel. Il a fallu que Jésus d'abord se présentât aux Juifs, à qui avaient été données les prophéties ; que devant le refus des Juifs, ses disciples passassent chez les Gentils ; que la soumission de l'univers à une seule autorité, l'autorité romaine, rendît possible la propagation en tous pays de la foi nouvelle. Les différences entre

adorent, pour avoir voulu communiquer à l'homme la science du bien et du mal. Malgré l'usage à rebours qu'ils font ainsi de la *Genèse*, malgré leur rite de l'Eucharistie, on ne peut guère les appeler chrétiens ; M. DE FAYE, cependant, consent à le faire (*Gnostiques et Gnosticisme*, p. 333 et suiv.).

la morale des Juifs et la morale chrétienne qu'a signalées Celse s'expliquent précisément parce qu'un même code ne pouvait convenir aux Juifs qui ont formé un corps de nation, et aux chrétiens qui ne sont qu'une société spirituelle.

Toutes les difficultés qu'a soulevées Celse sont examinées avec un soin méticuleux, une dialectique habile, une érudition surprenante, à mesure qu'Origène les rencontre en déroulant le volume. Ne le suivons pas dans cette marche lente et compliquée. Attachons-nous à l'essentiel. Celse est beaucoup trop défiant quand il considère l'histoire juive, lui qui est si complaisant quand il se réfère à l'histoire ou à la fable helléniques. D'autres philosophes, comme Numénios, ont été plus justes, et ont compris la grandeur de Moïse. Il y a des obscurités, il est vrai, dans l'*Ancien Testament*, et même d'apparents scandales, mais l'interprète inspiré par l'Esprit n'en est nullement gêné ; car il sait qu'on doit expliquer l'*Écriture* non seulement au sens littéral, mais à l'aide de cette *typologie* qu'Origène reconnaît avoir apprise à l'école de Philon (1), et que Celse condamne. Il est faux de dire que Dieu s'est désintéressé de l'humanité jusqu'à une certaine date ; il a été en rapports constants avec les patriarches ; il a inspiré Moïse ; il a guidé les Juifs, ou essayé de les guider, en se communiquant aux prophètes ; il a proportionné aux diverses périodes de l'histoire les moyens qu'il employait, et Origène s'approche souvent, dans le *Contre Celse*, de l'idée d'une éducation progressive du genre humain, idée qui lui est étrangère dans ses homélies. La naissance virginale — que Celse a raillée avec de basses goujateries (2) — l'incarnation du Christ, la vie et le supplice de Jésus sont aisés à comprendre dès qu'on a pénétré le dessein divin ; dès qu'on a entendu Paul nous

(1) Celse, au jugement d'Origène, a dû connaître Philon, et n'a pas su le comprendre.

(2) En répétant, d'après les Juifs, l'histoire du soldat Panthère.

instruire de l'utilité qu'a eue la mort du Christ ; dès qu'on s'est rendu compte qu'il fallait un médiateur capable d'unir la nature humaine à la nature divine. Origène définit à maintes reprises la nature composée de Jésus, la présence d'un élément divin dans un corps humain, tantôt en termes qui peuvent à peu près satisfaire l'orthodoxie postérieure, tantôt avec des expressions qui frisent de bien près le docétisme. Celse avait dit que malgré leur prétention de s'approprier l'*Ancien Testament*, les chrétiens n'étaient pas de véritables monothéistes ; Origène répète, en s'appuyant sur le mot de Jean : *Celui qui m'a envoyé est plus grand que moi*, que le Fils est inférieur au Père. La résurrection des corps — le grand scandale des païens — est expliquée par lui, comme dans les écrits que nous avons déjà étudiés, grâce à une interprétation très hardie de certaines idées de saint Paul. Celse avait cru — pour n'avoir sans doute, dit Origène, interrogé que des chrétiens trop simples — que les chrétiens estiment avoir besoin d'un corps, dans leur seconde vie, pour voir Dieu ; Origène lui rappelle que le corps ne sert de rien pour cela ; que l'on ne peut avoir de Dieu qu'une connaissance purement intellectuelle. Il explique aussi, comme ailleurs, d'une manière très raffinée, et malaisément conciliable avec la foi, la nature des peines qui attendent les méchants et l'effet du feu purificateur.

Quand il vient à discuter la nouveauté du christianisme, Origène a un grand souci d'être équitable envers les mérites réels de l'hellénisme. Quand Celse cite des morceaux platoniciens où entrent au moins des éléments de vérité, il le reconnaît sans peine. Quand Celse propose à son admiration Socrate mourant ou Épictète se laissant casser la jambe, il ne conteste point que ce soient là de beaux exemples. Mais il ne trouve dans la philosophie que des vérités incomplètes ; il constate que c'est à peine si la philosophie peut convertir une élite, tandis que la religion chrétienne se fait accepter par la foule. Ce n'est pas qu'elle ne veuille s'adresser, comme le prétend injustement

Celse, qu'à des ignorants et à des simples ; elle compte aujourd'hui dans son sein nombre d'hommes d'une intelligence et d'une culture supérieure ; il est vrai que les Apôtres furent pour la plupart des illettrés ; mais que Celse lise les *Épîtres* de Paul ou l'*Évangile* de Jean, et qu'il conteste, s'il le peut, que ce soient là des écrits admirables ! Non, le christianisme n'exclut pas les savants ; il leur donne, au contraire, la satisfaction la plus complète ; mais il ne veut pas exclure non plus les humbles ; plus ambitieux et plus efficace que la philosophie, c'est l'humanité tout entière, c'est la création tout entière qu'il veut ramener à Dieu.

La faiblesse de Celse est qu'il n'a pas compris le sens profond du christianisme. Habile à découvrir les points faibles que la doctrine présentait, il n'a pas senti à quelle aspiration elle répondait. Il n'a pas vu ce que cache l'humilité de Jésus ; l'humilité que les chrétiens observent à l'exemple de leur maître. Il n'a pas compris la beauté de la miséricorde ; avec toute la rudesse de l'esprit stoïcien, qui se mêle parfois à son platonisme, il trouve le pardon du péché déraisonnable. Il est resté encore plus fermé à la notion de la pénitence ; il s'étonne platement que le Dieu des chrétiens favorise les pécheurs sans paraître se soucier des honnêtes gens ; il oppose la formule (πρόρρησις) des mystères, qui bannit loin du sanctuaire les impies et les coupables, à l'appel que la prédication chrétienne adresse aux pécheurs. Il ignore que nous voulons et que nous savons renouveler les âmes ; que ces pécheurs, que la parole du Christ sait gagner, renoncent dès qu'ils l'ont comprise, à leurs vices et à leurs fautes ; que du reste nous ne les admettons dans l'Église qu'après les avoir soumis à une épreuve (1) ; que s'ils retombent dans le péché, ils sont tenus de faire pénitence.

Il est impossible de ne pas donner gain de cause à Origène dans toute cette partie de son argumentation. Nous

(1) Origène pense au catéchuménat, sans en prononcer le nom.



soitmes moins complètement satisfaits aujourd'hui de la réplique qu'il adresse à Celse quand celui-ci reproche aux chrétiens de manquer à leur devoir civique (1). Si Marc-Aurèle avait pu lire ces pages, elles ne l'auraient assurément pas incliné à adoucir le jugement sévère qu'il a porté contre les chrétiens. Origène a sans doute le droit de contester à Celse qu'il soit insignifiant de rendre aux Dieux de l'État ou à l'empereur un hommage réprouvé par la conscience chrétienne. Mais il va plus loin ; il reconnaît que les chrétiens forment, à l'intérieur de la patrie commune, un autre corps de patrie : ἄλλο σύστημα πατρίδος (2) ; il refuse le service militaire ; car les païens n'obligent pas leurs prêtres à s'y soumettre, et comment les chrétiens, ces prêtres du vrai Dieu, souilleraient-ils leurs mains de sang ? Il est vrai qu'il affirme que, par leurs prières, les chrétiens sont plus utiles à l'État qu'une armée : « Par nos prières nous ruinons tous les démons qui suscitent les guerres, font violer les serments, troublent la paix, et nous aidons ainsi les souverains plus que ceux qui semblent combattre. Nous nous associons aux affaires publiques, en offrant nos supplications en un esprit de justice, en menant une vie qui nous apprend à mépriser les plaisirs et à ne pas nous laisser entraîner par eux (3)... Les chrétiens font plus de bien à leurs patries que le reste des hommes, en enseignant aux citoyens la piété envers le Dieu de la Cité, en emmenant ceux qui, dans les plus petites villes, ont vécu vertueusement, vers une cité divine et céleste... (4) ». Il y a, il est vrai, les Barbares, et Celse avait dit : « Si tous faisaient la même chose que toi, rien n'empêcherait que l'Empereur restât seul, abandonné, et que la terre tombât aux mains des barbares les plus déréglés et les plus féroces, et qu'il ne restât pas même le souvenir de ta religion, ni de la véritable sagesse,

(1) Voir toute la fin du livre VIII.

(2) VIII, 75.

(3) VIII, 73.

(4) *Ib.*, 74.

parmi les hommes » (1). Origène réplique : « Si tout le monde faisait comme moi, ainsi que le dit Celse, il est évident que les Barbares, ayant adhéré à la parole de Dieu, seraient les plus soumis aux lois, les plus civilisés d'entre les hommes ; et toute religion serait détruite, sauf la seule religion des chrétiens ; elle règnerait, comme elle règnera seule un jour, à mesure que la parole divine aura conquis un plus grand nombre d'âmes ». Certes, on admire la confiance parfaite d'une foi qui, dans sa sécurité, arrive à prévoir la transformation totale d'un monde et la conversion des Barbares ! Mais cette révolution ne s'est pas opérée sans une longue période de malheurs et de désastres ; les contemporains d'Origène pouvaient légitimement regarder comme dangereuse cette idéologie dont Celse déjà s'était inquiété.

Origène n'a jamais eu la prétention d'être un écrivain ; il ne s'attache qu'au fond des choses ; dans le *Contre Celse*, il dit à plusieurs reprises que la beauté du style de Platon et la profondeur de sa pensée empêchent ses ouvrages (2) d'être accessibles à la foule, sur laquelle la simplicité des formules évangéliques est si efficace. Les huit livres *Contre Celse*, si riches de substance, sont, il faut l'avouer, d'une lecture pénible, d'abord à cause du plan, qui impose à l'auteur des redites perpétuelles, ensuite parce que le style est improvisé, le développement souvent long et traînant. Plus d'une page cependant, où, cet intellectuel, où ce savant laisse entendre l'accent ému d'une foi profonde, nous touche par l'intensité du sentiment et l'élévation de la pensée, quoique la forme reste grise et terne. Ce sont surtout celles où Origène exalte l'efficacité morale du christianisme. Ce sont aussi celles où à cet Asclépios, à cet Aristée de Proconnèse, à ce Cléomède d'Astypalée que Celse a parfois le tort de mettre à peu près sur le même rang qu'un Socrate ou un

(1) *Ib.*, 68.

(2) Voir notamment livre II, ch. xxxi et suiv.

Épictète, il oppose avec fierté « son Jésus ». Car, malgré une certaine tendance, que j'ai signalée, vers le docétisme, malgré l'interprétation allégorique de certains récits évangéliques, qui, comme dans les *Homélies* et les *Commentaires*, risque d'en laisser s'évaporer la substance, dans les livres *Contre Celse*, plus que dans aucun autre de ses écrits, Origène, le plus fréquemment, s'attache au contraire, de toute son âme, aux réalités d'une vie et d'une passion auxquelles il attribue la même efficacité salvatrice que saint Paul. Il faut lire le *Contre Celse* pour comprendre avec quelle sincérité Origène sait unir aux plus hautes spéculations métaphysiques (1) la foi au Sauveur, la foi au Verbe éternel qui est aussi Jésus crucifié (2).

*Polémique contre les Juifs.* — Origène a souvent soutenu des controverses orales contre les divers adversaires du christianisme. Il faisait plusieurs fois allusion dans le *Contre Celse* à celle qu'il engagea avec des savants Juifs (3). Ailleurs il parle d'une discussion avec un certain Bassus (4). Jérôme (*Adversus Rufinum*, II, 19) et Eusèbe (*H. E.*, VI, 33) en mentionnent encore d'autres avec le Valentinien Candidus et avec l'évêque de Bostra, Beryllos. Origène était habituellement suivi de sténographes ; il est possible que ces conférences contradictoires aient été recueillies par écrit, mais elles ne se sont pas conservées.

*Ouvrages d'édification.* — Il nous reste deux écrits que

(1) A celles que nous avons signalées au cours de notre analyse, il faut ajouter la théorie des êtres raisonnables, de leur libre arbitre, et des conséquences qu'entraîne l'usage de ce libre arbitre. Cf. *supra* l'analyse du *De principiis*.

(2) Celse, dit Origène (VII, 44), veut nous mener à Dieu par des méthodes scientifiques (analyse et synthèse) ; nous, chrétiens, nous atteignons Dieu par l'enthousiasme. — A la fin de son traité, Origène dit que Celse, dans son *Discours*, promet de composer ensuite un ouvrage d'un caractère plus positif, où il enseignera « comment il faut vivre » ; il ignore si ce projet a été réalisé.

(3) Notamment, I, 45,

(4) *Ep. ad Africanum*, 2.

l'on peut placer dans cette catégorie : l'un, l'*Exhortation au Martyre*, est un ouvrage de circonstance, qui a été provoqué par la persécution de Maximin ; l'autre, le petit traité *Sur la Prière*, a un caractère plus général et plus théorique (1).

*Exhortation au Martyre* (Εἰς μαρτύριον προτροπικός). — C'est sous cette forme que les manuscrits donnent le titre ; Eusèbe (*H. E.*, VI, 28) et saint Jérôme (*De vir. illustr.*, 5 6) disent simplement : *Sur le Martyre*. La persécution de Maximin venait de commencer (235) ; Origène et ses amis de Césarée, son riche protecteur Ambroise, le prêtre Protoctète, pouvaient redouter chaque jour d'être arrêtés et traduits devant les tribunaux ; c'est à ces deux derniers qu'il a adressé ces quelques pages, évidemment improvisées, comme le prouve l'allure assez flottante du développement et la négligence du style, qui garde, plus encore que dans les autres écrits d'Origène, l'irrégularité du discours parlé. Ce qui est remarquable, c'est qu'il n'y a aucune déclamation, aucune rhétorique ; c'est un mérite que l'on apprécie beaucoup, quand on sort de la lecture de certains *Actes de Martyrs*. Origène a failli perdre son sang-froid, quand ses démêlés avec l'évêque Démétrius l'ont obligé à quitter Alexandrie, et qu'il a pu croire sa carrière d'exégète et de catéchiste compromise (2) ; devant le martyre possible, je ne dirai pas qu'il ne s'est pas ému, mais il reste maître de son émotion. A-t-il tout enfant prononcé le mot qu'on lui prête, pour encourager son père Léonidas dans sa prison ? Ce qui est sûr, c'est que, s'il a échappé aux bourreaux de Maximin, quelques années plus tard il a subi courageusement l'épreuve qui lui fut une première fois

(1) Tous deux ont été édités par Koetschau avec le *Contra Celse* ; l'*Exhortation* au t. I ; la *Prière*, au t. II. — La tradition manuscrite est assez médiocre pour l'un et pour l'autre ; cf. la préface de KOETSCHAU.

(2) Cf. le début du livre VI du *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*.

épargnée. Quand il a écrit l'*Exhortation au Martyre*, son âme était déjà prête. Pour entretenir sa fermeté, et pour aider ses deux amis à l'égaliser, il recueille et commente les textes sacrés que sa mémoire, nourrie par tant de lectures, lui fournit avec une extraordinaire abondance; il montre, en s'appuyant sur eux, que l'idolâtrie est la pire des fornications, et que le Dieu *jaloux* des chrétiens n'admet aucun partage; il montre aussi combien horribles seraient la faute et le châtement de ceux qui auraient renié leur foi, et combien peu de chose sont au contraire les souffrances à supporter, en comparaison de la vie éternelle qui en sera la récompense. A ces généralités se mêlent quelques considérations plus particulières qui visent manifestement Ambroise. Ambroise était riche et il avait de la famille; Origène n'ignore pas que la richesse nous attache au monde, et il est assez humain pour comprendre que de toutes les excuses que peut se donner la faiblesse humaine, quand l'héroïsme l'effraie, les plus difficiles à combattre sont celles qui se tirent des affections de famille. Aussi la gloire des pères et des riches qui ne reculent pas devant le sacrifice est-elle la plus grande de toutes (ch. xvi).

Quelques chapitres ont plus que les autres le ton habituel aux *Actes des Martyrs*; ce sont ceux où Origène a rappelé le courage des *Macchabées*. Mais il s'est borné à citer le récit scripturaire, sans le commenter, comme tant d'autres l'ont fait, à grand renfort de rhétorique (ch. xxii-xxvii). Les plus belles pages sont celles où il développe cette pensée que les bienfaits de Dieu envers nous sont si grands que nous n'avons aucun moyen de payer notre dette, sinon en lui restituant, par le martyre, tout ce qu'il nous a donné (ch. xxviii).

*Sur la Prière.* — Le petit traité sur la *Prière* n'est mentionné ni par Eusèbe ni par Jérôme dans leur catalogue; mais Pamphile en a parlé dans son *Apologie* (8), ce qui suffit à garantir son authenticité; on y retrouve d'ailleurs tous les caractères de la manière d'Origène. On peut en



fixer approximativement la date, avec Kœtschau, à 233/4 (1).

Origène traite d'abord de la prière en général : il examine les objections de ceux qui, en parlant notamment de la prescience de Dieu, en contestent l'efficacité. Il recherche comment cette prescience peut se concilier avec le libre arbitre, et par conséquent laisse libre jeu à la prière. Il ajoute que d'ailleurs la prière a une autre utilité que d'obtenir la satisfaction d'une demande ; elle purifie l'âme ; elle la met dans des dispositions pieuses ; elle la sépare du monde et la rapproche de Dieu. D'ailleurs le vrai chrétien ne demandera pas des biens matériels ; il ne demandera que des biens spirituels, et si les autres lui sont accordés, ce sera par surcroît. Origène appuie ici sa doctrine sur une parole de Jésus qui ne figure pas dans les Évangiles (1).

Les *Écritures* donnent des exemples et des formulaires de prière. Avec sa merveilleuse érudition, Origène les connaît tous ; il cite les principaux, et il étudie en détail celui de ces formulaires qui nous a été légué par le Verbe lui-même : le *Pater*. Son commentaire du *Pater* est à la fois d'un érudit et d'un ascète. Origène sait que chez Luc et chez Mathieu nous ne trouvons pas un texte identique ; il ne cherche pas plus ici qu'en aucune autre de ses exégèses à pallier les différences ; il estime même qu'en fait, il faut penser que l'un et l'autre Évangéliste ne nous ont pas rapporté le même enseignement de Jésus ; ils reproduisent deux prêches, prononcés à des dates différentes et dans des conditions différentes, l'un celui de Mathieu, adressé à la foule (*Discours sur la Montagne*), l'autre celui de Luc, réservé aux disciples. L'interprétation de chacun des articles en lesquels le *Pater* se décom-

(1) Un renvoi au *Commentaire sur la Genèse* (ch. xxiii), indique une époque postérieure à 231/2 ; Kœtschau considère le ch. xxviii comme visant Calliste et ses indulgences, et son opinion est assez vraisemblable ; il est moins sûr que les deux successeurs de Calliste (Urbain, 222-30) et Pontien (230-35) lui soient associés.

pose est extrêmement serrée et minutieuse; elle tend partout à leur donner le sens le plus élevé. Citons comme exemple l'explication des termes que nous sommes habitués à rendre par : *Notre pain quotidien*. Le texte grec porte on le sait : ἄρτον ἐπιούσιον. Origène, qui est un bon grammairien, commence par noter que l'épithète ἐπιούσιος est ce que l'on appelle un hapax (1), et qu'on peut seulement en rapprocher l'adjectif περιούσιος, employé dans l'*Exode* (19, 6, 5). Il analyse ensuite la forme en la dérivant de la préposition ἐπὶ, et du substantif οὐσία; il définit le sens du mot οὐσία, substance; il finit par conclure que le *pain* en question ne peut être qu'un *pain apparenté à la substance véritable*, c'est-à-dire à l'âme, un *pain spirituel*.

Dans une deuxième partie, Origène étudie les conditions d'une bonne prière; il faut se mettre dans des dispositions convenables (purifier son âme); il faut prendre de préférence une certaine attitude (mains étendues; yeux tournés vers le ciel, attitude des *Orants* ou des *Orantes* du *Catacombes*); choisir un lieu où n'ait été commise aucune impureté; se tourner vers l'Orient. Des textes scripturaires appuient chacune de ces prescriptions. Les divers éléments dont peut se composer la prière (doxologie, requête, action de grâces, etc.) sont également distingués.

L'œuvre a été plus longuement méditée que l'*Exhortation au Martyre*; la forme en est moins négligée, en restant, comme toujours, austère; la substance est riche, et l'inspiration élevée. On peut mettre à part les préceptes de la dernière partie, dont quelques-uns au moins tiennent beaucoup du temps et du milieu. Les considérations générales sur la prière, et l'exégèse du *Pater* ont gardé un intérêt durable et profond.

(1) Il faut signaler encore que, dans le dernier article, Origène — sans paraître même penser qu'il puisse y avoir là un problème — entend τοῦ πονηροῦ au masculin (Délivrez-nous du *Malin*, non du mal).

*Les Lettres.* — La correspondance d'Origène a été considérable, et, dans son catalogue, Jérôme ne mentionne pas moins de 4 recueils, dont un en neuf livres; Eusèbe en avait composé un qui ne contenait pas moins de cent lettres (1), parmi lesquelles il cite une *Lettre à l'Empereur Philippe*; une autre à sa femme Sévéra; une à Fabien, évêque de l'Église romaine, et beaucoup d'autres aux chefs de diverses églises, dans lesquelles Origène défendait son orthodoxie. Nous en avons conservé deux, l'une à Jules Africain, l'autre à Grégoire le Thaumaturge.

Jules Africain, savant polygraphe dont nous parlerons bientôt, avait été surpris que, dans une controverse (2), Origène eût cité comme un livre sacré cette *histoire de Suzanne et des vieillards* qui est un des appendices du livre de Daniel. C'était là, disait Jules Africain, un écrit intéressant, mais certainement apocryphe; et il appuyait sa condamnation sur des arguments qui, pour la plupart, font honneur à son esprit critique. Il alléguait: 1<sup>o</sup> que l'inspiration prophétique, dans le livre de *Daniel* et dans *Suzanne*, ne revêtait pas les mêmes formes et n'employait pas les mêmes procédés; 2<sup>o</sup> que l'auteur de *Suzanne* faisait des jeux de mots (sur  $\pi\rho\iota\nu\omicron\varsigma$  et  $\pi\rho\lambda\epsilon\iota\nu$ ,  $\sigma\chi\iota\nu\omicron\varsigma$  et  $\sigma\chi\iota\zeta\epsilon\iota\nu$ ) qui ne sont possibles qu'en grec, et excluaient l'hypothèse d'un original sémitique; 3<sup>o</sup> que l'affabulation de son petit roman manquait parfois de vraisemblance, en ne tenant pas compte de la situation des Juifs, alors en captivité; 4<sup>o</sup> que du reste l'histoire de *Suzanne* manque dans la Bible hébraïque; 5<sup>o</sup> que les prophètes ne se citent pas les uns les autres; que l'auteur de *Suzanne* enfreint cette règle; 6<sup>o</sup> enfin que son style présente des caractères particuliers, qui prêtent aussi à suspiscion.

(1) *H. E.*, VI, 36, 3.

(2) Africain parle d'une controverse  $\pi\rho\delta\varsigma$  τὸν Ἀγνώμονα; Origène parle d'un certain Bassus; ce compagnon (ἑταῖρος) d'Origène avait-il un double nom? Faut-il prendre Ἀγνώμονα comme un adjectif, chez Africain? La chose reste douteuse. — L'échange de lettres entre Africain et Origène date de 240 environ; texte dans MIGNE, *Patrologie gr.*, XI; édition spéciale de Wettstein, Bâle, 1674.

On peut discuter les arguments d'Africaïn, mais sa méthode ne diffère guère de celle qu'appliquerait en pareil cas la critique moderne. Origène fait preuve dans sa réponse de sa science exceptionnelle ; son respect pour la *Septante* ne lui permet pas d'accorder à certaines des observations de son émule leur pleine valeur. Sa grande raison, celle qu'il met en avant tout d'abord, c'est en effet que *Suzanne* n'est pas le seul écrit qui manque dans la Bible des Juifs ; l'histoire de *Bel et du Dragon* est dans le même cas ; dans maint écrit authentique, la *Septante* et le texte hébreu présentent des divergences considérables. Faudra-t-il donc, en s'en remettant exclusivement à l'autorité des Juifs, rompre avec toute la tradition de toutes les Églises ? Non : « ne déplaçons pas les bornes » (1). Si Origène lui-même a mis tant de soin à composer ses *Hexaples*, ce n'est pas pour diminuer le crédit de la *Septante* ; c'est pour que, dans la controverse avec les rabbins, l'exégète chrétien ne fasse pas preuve d'ignorance et puisse discuter à armes égales.

L'argument tiré de la *paronomase* paraît incertain à Origène, si frappant qu'il soit au premier abord ; de même, il ne lui semble pas démontré que les Juifs en captivité n'aient pu conserver certains privilèges ; le livre de *Tobie* confirme, selon lui, le témoignage de *Suzanne* ; il juge les particularités de style assez peu significatives. Il se sent choqué, et presque indigné qu'Africaïn ait souligné le caractère un peu scabreux de l'anecdote, et évoqué à ce propos le souvenir d'un auteur de *Mimes*, Philistion.

La seconde lettre conservée est adressée à Grégoire le Thaumaturge, évêque de Néocésarée (2). Elle traite

(1) Citation des *Proverbes*, xxii, 23. — Comment Origène pourrait-il prendre pour canon exclusif la Bible juive, quand il constate que le *Nouveau Testament* fait allusion à des faits qui ne se retrouvent pas dans celle-ci (par exemple : l'histoire du meurtre de Zacharie, fils de Barachie, dans *Mathieu*, xxiii, 29-26) ?

(2) MIGNE, *ib.*, édition spéciale de Koetschau, dans son édition

brièvement le problème qui a été à l'ordre du jour, dans l'Église chrétienne, pendant tout le III<sup>e</sup> siècle, et qu'Origène a contribué plus qu'aucun autre à résoudre : le problème des rapports entre le christianisme et la littérature ou la philosophie helléniques. On y voit peut être mieux que partout ailleurs avec quelle décision le grand docteur alexandrin, quelle que fût la dette qu'il avait volontairement contractée envers l'hellénisme, entendait subordonner la science profane à la foi. Après quelques compléments à Grégoire, qui pourrait être aussi bon juriste que bon philosophe, Origène l'exhorte à devenir de préférence un vrai chrétien, en ne se servant de la culture grecque que dans la mesure et de la manière selon lesquelles elle peut avoir l'utilité d'une propédeutique, ou bien, quand il s'agit de sciences plus techniques et plus élevées que l'instruction élémentaire, par exemple de la géométrie ou de l'astronomie, de ne les employer qu'à l'interprétation de l'*Écriture*. Le chrétien a vis-à-vis des Hellènes le même droit qu'eurent les Hébreux, quand ils emportèrent avec eux les dépouilles des Égyptiens (1), à condition que, comme ces dépouilles ont servi à construire le tabernacle et les autres éléments du mobilier cultuel, les emprunts faits à l'hellénisme soient tournés à une fin qui les sanctifie, et qu'on n'imité pas la faute d'Ador l'Iduméen (III *Rois*, II, 14), constructeur du veau d'or, et patron des hérétiques. Le but que poursuit uniquement le chrétien, c'est l'intelligence des *Écritures* ; l'intelligence à laquelle on parviendra si l'on s'impose l'effort nécessaire : « Frappez et l'on vous ouvrira ».

du *Discours* de Grégoire le Thaumaturge (collection Krüger, fascicule IX ; Fribourg en Brisgau, 1894). — La Lettre est à peu près de la même période que l'*Épître à Africain* ; Kœtschau la date de 238-43 ; DRÆSEKE (*Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1881, p. 102) de 235-6. — L'une et l'autre ont été composées à Nicomédie.

(1) Par Origène, cette comparaison a été transmise à AUGUSTIN *De doctrina christiana*, II, 60 et à bien d'autres.



*Ouvrages douteux.* — Origène a pris grand intérêt — ses *Homélies* et ses *Commentaires* le prouvent presque à chaque page — à l'interprétation des noms hébraïques, qui avaient pour lui une valeur symbolique ; il ne faisait que suivre d'ailleurs, en cela, l'exemple de Philon. Avait-il composé lui-même un *Onomasticon*, comme tendraient à le faire croire un texte de saint Jérôme, dans la préface de son *Liber interpretationis hebraïcorum nominum*, et un autre texte de l'écrit attribué à tort à saint Justin qui porte le titre de *Quæstiones et responsiones ad orthodoxos* ? (*Quæstio* 94 et *qu.* 98) ? L'étude des *Onomastica* n'est pas assez avancée pour qu'on puisse répondre sûrement à cette question (1).

Victor de Capoue, dans ses *Scholia veterum Patrum* (2), cite deux fragments du 1<sup>er</sup> livre d'Origène sur la Pâque ; le traité intitulé : *Liber Anatoli de ratione paschali* (3) mentionne (ch. 1) un petit livre (*libellus*) sur la Pâque, qui circulait sous son nom. Victor de Capoue signale aussi un écrit *περὶ φύσεως*, dont il cite le III<sup>e</sup> livre. Ces écrits peuvent avoir existé ; d'autres titres sont beaucoup plus suspects (4).

*Conclusion.* — Origène est un des trois ou quatre plus grands noms de l'ancienne littérature chrétienne. Pas plus qu'aucun de ses prédécesseurs, il n'a cherché à faire œuvre d'art ; il est indifférent à tout ce qui n'est pas la recherche de la vérité par l'intelligence de l'Écriture. Ses écrits sont issus directement de son enseignement ou de sa prédication ; la doctrine en a été préparée par de

(1) DE LAGARDE, *Onomastica sacra*, Gættingen, 1870-1887 ; SIEGFRIED, *Philo von Alexandria*, Iéna, 1875 ; REDEPENNING, *Origenes* (t. I, p. 458) ; FR. WUTZ, *Onomastica sacra*, I, Leipzig, 1914. Selon WUTZ, l'*Onomasticon* que Jérôme attribue à Origène serait seulement l'œuvre d'un de ses élèves.

(2) PITRA, *Spicilegium Solesmense*, I, 268.

(3) MIGNE, *Patr. gr.*, t. X.

(4) Sur le Décalogue, sur les rites, sur le jugement, le Monastique (Cf. HARNACK, *Geschichte*, I, p. 385).

vastes lectures et de longues méditations ; la forme en est improvisée ; beaucoup ne sont que des leçons ou des sermons recueillis par des sténographes. La composition y est assez libre, sans toutefois jamais devenir confuse ; l'expression sans recherche, mais nette et précise. Origène n'a aucunement prétendu à l'éloquence ; il faut lui savoir gré de recourir aux procédés de la rhétorique seulement dans la mesure où aucun esprit cultivé, de son temps, ne pouvait s'en passer. Certaines parties de ses *Homélie*s nous ouvrent un jour sur l'état intérieur de l'Église au III<sup>e</sup> siècle, et ne manquent pas de vie ni d'accent ; dans quelques pages de ses traités dogmatiques, l'élévation de la pensée communique au style même une fermeté et une grandeur qui ne sont pas sans beauté.

Son importance est surtout dans l'ordre des idées. Il a réalisé pleinement l'œuvre que Pantène et Clément d'Alexandrie avaient ébauchée. Il a construit une dogmatique chrétienne qui formait un système complet et bien lié. Prenant pour fondement partout l'*Écriture*, il l'a interprétée en faisant appel à toutes les sciences helléniques, mais en subordonnant toujours celles-ci à la foi.

Il donnait ainsi satisfaction aux besoins des chrétiens, déjà nombreux au III<sup>e</sup> siècle, qui, venus au christianisme de l'hellénisme, réclamaient que la foi s'élargît et s'approfondît en une philosophie ; il dispensait les esprits curieux et inquiets d'aller chercher dans les écoles gnostiques des émotions intellectuelles que la croyance orthodoxe, dans sa simplicité, semblait leur refuser. La tâche, il est vrai, était périlleuse pour un seul homme, si grand qu'il fût. Non seulement plusieurs parties du système d'Origène ont déjà provoqué des protestations de la part de ses contemporains, et ont fini par encourir, après sa mort, la censure ecclésiastique, mais son entreprise même, en son principe, n'a pu éviter de revêtir, aux yeux d'esprits plus timorés que le sien, je ne sais quel aspect de curiosité téméraire. Cependant, bien que certaines de ses théories

aient été condamnées, Origène n'a jamais pris, dans l'histoire, figure d'hérétique au sens propre du mot. C'est justice ; car, si hardie qu'ait été parfois sa pensée, il a toujours voulu être, au fond de son âme, un disciple fidèle de l'Église.

---

## CHAPITRE III

### L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE, APRÈS ORIGÈNE

*Bibliographie.* — EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique*, livres VI et VII. — MIGNE, *Patrologie grecque*, tome X. — DENYS D'ALEXANDRIE : édition S. de Magistris, Rome, 1796, et surtout édition Feltoe, Cambridge, 1904. — DITTRICH, *Dionysius der Grosse von Alexandrien*, Fribourg-en-Brisgau, 1869. — J. BUREL, *Denys d'Alexandrie, sa vie, son temps*, Paris, 1910. — CONYBEARE, *Newly discovered Letters of Dionysios of Alexandria to the Popes Stephen and Xystos* (*English Historical Review*, 1910) — *Journal of theological studies*, 1913).

*Contemporains et disciples d'Origène.* — Parmi les contemporains d'Origène, l'évêque qui fut son adversaire, Démétrius (189-231/2), semble n'avoir eu d'autre activité littéraire que celle qui était strictement réclamée par ses fonctions épiscopales (lettres, mandements, etc.). Héraclas, qui fut son successeur, avait d'abord succédé à Origène dans la direction de l'École ; mais, s'il a enseigné, il ne semble pas avoir été proprement un écrivain. Le riche protecteur d'Origène, son ami et son éditeur, Ambroise, était un homme cultivé, mais ne fut pas non plus un professionnel. Dans les générations plus jeunes, parmi ses nombreux élèves, Origène fit quelques recrues qui continuèrent, avec plus ou moins d'éclat, sa tradition. Tryphon, dont Eusèbe n'a pas prononcé le nom, fut, à son exemple, selon le témoignage de Jérôme (*De viris illustribus*, 57), un fervent de l'exégèse allégorique ; il

avait composé « plusieurs opuscules » ; dans l'un d'entre eux, ou dans deux ouvrages distincts (1), il commentait selon cette méthode le chapitre des *Nombres* sur le sacrifice de la vache rousse, et le récit de la *Genèse* sur le sacrifice fait par Abraham d'une colombe et d'une tourterelle.

Le nom d'Ammonios, dérivé de celui du Dieu Ammon, a été très répandu en Égypte. De là des confusions inévitables. Tout ce qui concerne Ammonios Sakkas, l'initiateur du néoplatonisme, est extrêmement obscur. On admet généralement qu'il faut distinguer de lui un Ammonios chrétien, qui serait l'auteur du traité *Sur l'accord de Moïse et de Jésus* (περὶ τῆς Μωυσέως καὶ Ἰησοῦ συμφωνίας) ; (2) et d'une *Harmonie des quatre évangiles*, qui — conçue sur un plan un peu différent du *Diatessaron* composé par Tatien — prenait pour base celui de Mathieu, en mettant en parallèle avec lui les passages analogues des autres, en négligeant ceux qui n'avaient pas d'équivalents chez Mathieu (3). Cet Ammonios, selon Bardenhewer, ne saurait être celui qui fut martyr sous Dioclétien ; ce serait un évêque de Thmuis, qui avait donné asile à Origène, quand celui-ci avait été condamné par Héraclas (4).

*Denys d'Alexandrie.* — Le plus grand disciple d'Origène fut Denys, successeur d'Héraclas dans la direction de

(1) Jérôme parle par erreur du *Deutéronome* ; la *vache rousse* est mentionnée au ch. xix des *Nombres* ; on y a vu un symbole du Christ (Cf. *Épître aux Hébreux*, ix, 13) ; le sacrifice d'Abraham, qui comprend, outre la colombe et la tourterelle, une vache, une chèvre et un bélier, est au ch. xv de la *Genèse*. Jérôme dit au début de sa notice : « Tryphon, Origenis auditor, ad quem nonnullæ ejus exstant epistolæ », ce qui n'est pas parfaitement clair, mais doit s'entendre plutôt de lettres de Tryphon à Origène que de lettres d'Origène à Tryphon.

(2) Le titre paraît bien d'inspiration origéniste.

(3) Les textes sont EUSÈBE (*Histoire*, 19, 9 ; *Lettre à Carpianos* ; — JÉRÔME, *De viris*, 55. Cf. CHRIST-STÄHLIN, *Geschichte*, II, 2, p. 1341.

(4) BARDENHEWER, *Geschichte*, II<sup>r</sup>, p. 199. — Sur l'Ammonios martyr, cf. EUSÈBE, *ib.*, VIII, 13, 7 ; sur l'évêque de Thmuis, PHOTIOS (*Interrog. decem*, 9).



l'École d'abord (231/2), puis dans ses fonctions épiscopales (247/8). Eusèbe nous a conservé, dans le VI<sup>e</sup> et le VII<sup>e</sup> livre de son *Histoire*, des fragments considérables de ceux des écrits de Denys qui permettaient de connaître les principaux événements de sa vie et se reliaient le plus étroitement à son activité épiscopale ; dans le livre XIV<sup>e</sup> de sa *Préparation évangélique*, il a cité de longs extraits de son principal ouvrage dogmatique, le *περὶ φύσεως* (*De la nature des choses*) ; si l'on ajoute à ce qu'il nous apprend un certain nombre de données et quelques fragments venus d'autres sources, on constate que Denys est, parmi les écrivains du III<sup>e</sup> siècle, au premier rang de ceux qui nous sont le mieux connus.

*Sa biographie.* — En 264/5, lorsque se réunit à Antioche le synode où fut discutée l'affaire de Paul de Samosate, Denys, vieilli et fatigué, ne put répondre à l'appel qui lui était adressé ; il mourut peu de temps après (Eusèbe, VII, 28, 3). Il était donc né au plus tard dans les premières années du III<sup>e</sup> siècle. Le temps où il a vécu a vu se continuer à marche accélérée le progrès de la religion chrétienne ; mais ce fut un temps de détresse pour l'empire ; guerres extérieures, guerres civiles, pestes et fléaux de toute espèce s'abattirent sur l'empire romain et le ravagèrent. Denys est un des témoins les plus sûrs et les plus précis que nous ayons de toutes ces misères.

On conclut, avec assez de vraisemblance, de quelques lignes de lui (Eusèbe, VII, 11, 18), qu'il appartenait à une famille riche et considérée et que ses parents étaient païens (1). Il reçut certainement la meilleure éducation ; car il fait preuve dans ses écrits d'une culture très étendue et d'un talent naturel que l'étude avait affiné. Jusqu'au moment où il fut élevé à l'épiscopat, sa vie a pu s'écouler assez tranquille, dans la direction de l'École catéchétique.

(1) Mais il ne faut pas conclure d'EUSÈBE (*H. E.*, VII, 7) que Denys appartint, pendant quelque temps, à une secte hérétique (HARNACK, *Geschichte*, II, 2, 58) ; ce texte signifie seulement que Denys avait étudié les écrits des hérétiques, pour les réfuter.

Il succéda comme évêque à Héraclas en 247/8, et il semblait alors que l'Église pût compter sur la paix ; car l'empereur régnant, Philippe l'Arabe, était bienveillant pour elle, et plus qu'à demi chrétien. Mais, au milieu d'une ville excitable et mobile comme l'était Alexandrie, les lendemains n'étaient jamais sûrs. Malgré les bonnes dispositions du souverain, un agitateur (1) « souleva et enflamma contre les chrétiens la multitude païenne, en réveillant son zèle pour les superstitions locales. » Il y eut une émeute, où la populace se montra cruelle comme de coutume ; où périrent un vieillard, Métras, deux femmes, Quinta et Apollonie, un autre chrétien, du nom de Sérapion ; où beaucoup de maisons chrétiennes furent saccagées. Les troubles qui accompagnèrent bientôt le changement de règne détournèrent quelque temps des chrétiens la fureur des Alexandrins. Mais le nouvel empereur, Dèce, allait diriger contre l'Église, et principalement contre les évêques, la persécution la plus systématique et la plus violente qu'elle eût jusqu'alors subie. Beaucoup de chrétiens eurent la faiblesse d'apostasier ; mais d'autres se montrèrent plus fermes et souffrirent héroïquement le martyre. Denys, après être d'abord demeuré quelques jours à Alexandrie, où les agents du préfet n'eurent pas l'idée de le rechercher, ne pouvant s'imaginer qu'il y fût resté, se décida à fuir, sans doute pour ne point faire le jeu de l'empereur, qui visait à désorganiser les églises en les privant de leurs chefs. Il ne trouva naturellement pas une approbation unanime, et un autre évêque, Germanos, critiqua vivement sa conduite. La nécessité où fut Denys de répliquer à son adversaire nous a valu un récit extrêmement pittoresque de ses aventures (2). Après quatre jours d'attente à Alexan-

(1) Denys n'a pas voulu le nommer ; il le désigne par cette expression vague : le prophète et l'artisan des maux de cette ville, quel qu'il fût (EUSÈBE, VI, 41, 1).

(2) Eusèbe donne au ch. XL du livre VI un extrait de la *Lettre de Denys à Germanus*. Plus tard, au livre VIII, 10, il donne un second

drie, Denys s'échappa, avec tout un cortège, mais, en cours de route, fut arrêté par les soldats et conduit à Taposiris. Un de ses compagnons — peut-être un de ses fils — Timothée (1), qui avait eu la bonne fortune de n'être pas pris avec lui, trouvant vide la maison où il pensait rejoindre toute la troupe, rencontra, pendant qu'il était en train de chercher un autre refuge, un paysan qui se rendait à une noce, le mit au courant, prévint avec lui les banqueteurs, et tous ensemble se mirent à la recherche de Denys, le retrouvèrent, mirent en fuite ses gardiens et le délivrèrent, au grand étonnement de l'évêque qui les prenait pour des brigands. Malgré sa résistance, ils le firent monter sur un petit âne, et l'emmenèrent.

Denys put rentrer à Alexandrie après la mort de Dèce, à la fin de 251. Après sept années de répit, en 257/8, la persécution se raviva, sous Valérien. Denys comparut devant le préfet d'Égypte, Æmilianus, et le compte-rendu qu'il avait fait de son interrogatoire nous a été conservé également par Eusèbe (2). Il est aussi vivant, et d'un intérêt plus général, que la narration de l'aventure de Taposiris. C'est l'équivalent d'un procès-verbal authentique, et peu de pages dans les *Actes de Martyrs* ont un pareil accent de vérité. Le préfet parle avec fermeté,

extrait qu'il introduit en disant : « Ce qu'il a enduré sous la persécution très violente (de Valérien), avec d'autres, pour la religion du Dieu de l'univers, on le verra par les paroles que voici (paroles qu'il a prononcées) en répliquant à Germanus, un des évêques de son temps, qui essayait de dire du mal de lui. » On considère généralement ce second extrait comme provenant de la même *lettre à Germanus* que le premier. Cependant, il y est parlé deux fois de Germanus à la troisième personne, et la formule par laquelle Eusèbe introduit la citation du livre VII n'implique pas nécessairement que la réplique de Denys fût directement adressée à Germanus. S'il s'agit bien, dans les deux cas, d'une même *Épître*, la forme de la lettre était plutôt fictive ; il s'agissait, en réalité, d'une apologie destinée au public.

(1) Denys parle de frères et de *παῖδες* ; cette dernière expression est ambiguë, et pourrait désigner des *serviteurs* ; toutefois, la dédicace du *περὶ φύσεως* à Timothée, qualifiée par Denys de *παῖς*, recommande le sens : *enfants*. Denys avait donc été marié, semble-t-il.

(2) VIII, 11 et suiv.

mais non sans certains ménagements ; il a le désir visible d'obtenir une soumission, au moins apparente, aux ordres de l'empereur, bien plutôt que de sévir. Mais Denys se refuse à toute concession incompatible avec sa foi. Le préfet le relègue alors avec ses compagnons d'abord à Céphrô, en Libye, puis à Collouthion, dans la Maréotide.

L'empereur Gallien se montra de nouveau tolérant, et vers 262, Denys put une seconde fois revenir d'exil. Ses dernières années furent au nombre des plus tristes de sa vie. Des troubles plus graves que jamais ensanglantèrent Alexandrie. L'évêque a décrit (1) avec une remarquable énergie cette grande cité, pleine de ruines, où il lui est impossible de correspondre même avec une grande partie de ses ouailles ; il la compare au désert où les Hébreux errèrent, dévorés par la soif, avant d'atteindre la terre promise ; il dépeint ses ports et son fleuve teints de sang et charriant des cadavres. Une peste, aussi terrible que celle d'Athènes sous Périclès (2), vient couronner le désastre. La seule consolation de Denys est d'admirer — au milieu des païens qu'il taxe, à tort ou à raison, d'indifférence et de lâcheté — le courage d'un grand nombre de chrétiens, toujours prêts à secourir les malades, et à donner la sépulture aux morts, sans craindre de s'exposer à la contagion.

Denys est mort, comme nous l'avons dit, en 264/5 pendant le synode d'Antioche.

*Son œuvre.* — *Denys le Grand*, a dit saint Basile (3) ; — l'épithète peut sembler excessive, quand on sort de l'étude d'Origène ; elle indique cependant quelle forte et durable impression avaient laissée l'épiscopat et l'activité littéraire du successeur d'Héraclas, et si son originalité n'est point assez grande pour qu'on continue à joindre à son nom même le qualificatif que Basile lui a décerné, on peut

(1) EUSÈBE, VII, XXI-XXII.

(2) Denys ne fait pas lui-même la comparaison, mais la suggère en empruntant une expression à Thucydide.

(3) *Épître* 188.

dire de lui qu'il fut un grand évêque (1), soucieux de remplir tous les devoirs de sa charge, et capable, par ses qualités d'esprit et de caractère, de les remplir pleinement.

Denys a écrit quelques ouvrages théoriques, dont certains d'ailleurs ont été provoqués par les circonstances extérieures ; il a écrit surtout des *Lettres*, motivées par les événements du jour ou par les exigences de sa charge, mais qui traitaient le plus souvent aussi des questions d'intérêt général et durable ; au total une œuvre considérable, dont il nous reste des fragments assez étendus et assez variés pour que nous puissions en apprécier les caractères et la valeur.

*Écrits théoriques.* — *Le traité sur la Nature.* — Le plus important semble avoir été celui qui était intitulé : *Sur la Nature* (περὶ φύσεως). Eusèbe en a conservé sept fragments étendus dans sa *Préparation évangélique* (2). Ils ont pour objet la réfutation du système d'Épicure ; mais il n'est pas sûr, comme on l'a dit parfois, que cette réfutation en fût l'unique matière. Car Eusèbe introduit ses extraits par la formule que voici : « Je citerai... de son livre *Sur la Nature* de courts morceaux de sa réfutation d'Épicure ». Ces expressions font songer plutôt à un exposé plus large, et qui sans doute n'était pas uniquement consacré à la discussion des doctrines adverses.

Dans ces extraits, Denys oppose la conception de Platon, de Pythagore, des Stoïciens et d'Héraclite, qui considèrent l'univers comme continu, aux théories de ceux qui le divisent en deux éléments, ou en plusieurs ou en une infinité, en montrant clairement qu'il préfère la première. Il rejette au contraire la doctrine d'Épicure et de Démocrite sur les atomes, et s'applique à démontrer, par des considérations finalistes, que le monde ne peut être l'œuvre du hasard. Ces considérations, les exemples aussi

(1) C'est ainsi que s'exprime EUSÈBE, *H. E.*, préface du livre VII.

(2) XIV, 23-27.



qui les appuient, ont beaucoup d'analogie avec certaines pages des ouvrages philosophiques de Cicéron — du *de Natura deorum*, par exemple — et sont sans doute puisées aux mêmes sources. Denys n'est point l'égal de Cicéron par l'ampleur de l'éloquence et le choix de l'expression. C'est cependant un écrivain habile, qui parle une langue fort correcte pour son temps ; qui a suivi les leçons des rhéteurs, et les met à profit sans en abuser ; qui sait composer avec clarté, construire une période, élever l'intérêt de la discussion par quelques images heureuses ou par une ironie assez fine. Il s'amuse de cette démocratie des atomes, qui savent se faire accueil et s'embrasser entre amis, et se hâtent d'aller prendre une même résidence ». Il décrit — après bien d'autres — mais droitement et élégamment — les merveilles de l'organisme, c'est le corps humain. Il raille cette audace intellectuelle d'Épicure que célébrait Lucrèce, et se moque du philosophe téméraire « qui se penchant hors du monde, dépassant le cercle du ciel, s'évadant par je ne sais quelles portes secrètes, connues de lui seul, nous vante les Dieux qu'il a découverts dans le vide, et leur immense félicité. » Tout cela, qui n'est pas très nouveau pour le fond, est, non tout à fait renouvelé, du moins ravivé par l'ingéniosité de l'expression ; rien n'y décèle un esprit vraiment original ; tout y manifeste un bon ouvrier.

Le traité *Sur la Nature* était dédié au fils de Denys, Mothée ; il est probable qu'il comptait plusieurs livres, mais nous en ignorons le nombre. Il y a quelque vraisemblance qu'il fut composé à l'époque où Denys dirigeait l'école plutôt qu'après son avènement à l'épiscopat ; mais ces sortes de vraisemblance sont parfois trompeuses. *Les deux livres sur les Promesses*. — C'est au contraire certainement pendant son épiscopat, et probablement même — si l'on tient compte de l'ordre suivi par Eusèbe dans son tableau de l'activité de Denys — à une époque assez tardive, que fut composé le traité en deux livres : *les Promesses*. Dans le premier livre, Denys exposait

sa doctrine personnelle ; dans le second, il commentait l'*Apocalypse* de Jean. Il avait été amené à composer ce ouvrage par le succès qu'avait obtenu celui d'un évêque du nom de Népos, qui portait pour titre : *Réfutation des allégoristes*. Népos, dit Eusèbe (1), était évêque des *Égyptiens* ; c'est le mot qui désigne les indigènes, habitants de l'intérieur du pays, par opposition aux Alexandrins, chez qui l'élément prédominant est l'élément grec. Les idées de Népos, qui reproduisaient l'ancien *chiliasme*, avaient fait surtout beaucoup d'adeptes dans le nome arsinoïte. Denys se rendit lui-même à Arsinoé ; il eut avec les partisans de Népos une conférence qui ne dura pas moins de trois jours « du matin au soir », et parvint à obtenir la rétractation de leur principal docteur, un certain Coracion. Il n'en crut pas moins nécessaire de réfuter Népos par écrit. Eusèbe n'a pas fait d'extraits de son premier livre, ce qui est assez facile à comprendre, car le *chiliasme* n'était plus d'actualité, dès le temps de Denys, à plus forte raison cinquante ans plus tard, et n'avait plus guère, dès le III<sup>e</sup> siècle, que des manifestations sporadiques. Eusèbe ne pouvait négliger au contraire, en son jugement, du reste intéressant, de Denys sur l'*Apocalypse*. L'évêque d'Alexandrie commençait par rappeler que certains avant lui étaient allés jusqu'à proscrire le livre du canon, et à l'attribuer à Cérinthe. Lui-même n'osa pas rompre aussi ouvertement avec la tradition plus indulgente qui avait fini par prédominer. Mais il déclara difficile d'attribuer l'*Apocalypse* à l'auteur du *Quatrième Évangile* et des *trois Épîtres* (2). Négligeant entièrement certaines relations que présentent malgré tout ces deux groupes d'écrits, il insistait sur les différences, dans une argumentation qui ne manque pas de force, mais qui ne peut-être pas partout les nuances nécessaires. L'auteur

(1) EUSÈBE, livre VII, ch. xxiv.

(2) Denys ne parle d'abord que de la I<sup>re</sup> *Épître*, la seule importante d'ailleurs ; mais il mentionne ensuite sous réserve, quoiqu'il ne le dit pas brièvement, les deux autres.

de l'*Évangile* et des *Lettres* ne se met jamais en scène, disait-il ; celui de l'*Apocalypse* fait tout le contraire ; les notions de lumière, de vie, de vérité, de grâce, de joie, etc., qui jouent un si grand rôle chez l'*Évangéliste* n'ont aucune place dans la théologie du *Voyant* ; le premier écrit en somme un excellent grec ; le second ignore tout-à-fait la grammaire et la syntaxe. Le nom de Jean est tout ce qu'il y a de plus répandu : « Je pense que l'auteur du livre en question est quelqu'un de ceux qui étaient en Asie ; ne dit-on pas qu'il y a eu à Éphèse deux tombeaux, et que l'un et l'autre étaient celui d'un Jean (1) » ?

*Les quatre livres contre Sabellius.* — La correspondance de Denys nous montrera qu'il est intervenu activement dans la querelle du Sabellianisme, et non sans que cette intervention lui ait causé quelques ennuis. Eusèbe (VII, xxvi, 1) parle de quatre *écrits* contre cette hérésie, et Athanase d'un ouvrage adressé par lui à l'évêque de Rome, qui porta aussi le nom de Denys (259-68), pour sa justification (2). La doctrine de Sabellius, qui tendait à effacer la distinction entre les trois personnes divines pour ne pas compromettre la *monarchie*, avait pénétré dans la Pentapole, et de là pouvait menacer l'Égypte. Dans plusieurs lettres consécutives, Denys l'avait combattue (3), et il avait envoyé copie de ces lettres au pape Sixte II (257-8). Sa propre doctrine parut à certains exagérer la réaction contre le sabellianisme, et aboutir à son tour à

(1) *H. E.*, VII, xxv. — Tout en combattant Népos, Denys — qui est d'ailleurs ennemi de toute violence — le traite avec de grands ménagements.

(2) ATHANASE, *De sententia Dionysii*, parle de βιβλία ἐλέγχου καὶ ἀπολογίας (livres de réfutation et d'apologie), adressés à Denys de Rome ; Eusèbe, de quatre συγγράμματα (σύγγραμμα désigne ordinairement un écrit indépendant, mais doit signifier ici : livres ; les extraits cités par Athanase proviennent effectivement d'un ouvrage en quatre livres), ce qui est confirmé par Rufin ; Eusèbe, dans la *Préparation évangélique*, (VII, 19), dit qu'il tire son extrait sur la matière « du premier livre des écrits composés par Denys contre Sabellios ».

(3) Voir EUSÈBE, *H. E.*, VII, vi et xxvi.

des erreurs dangereuses. Le successeur de Sixte II, le pape Denys (259-68), demanda des explications à l'évêque d'Alexandrie, en évitant soigneusement dans le ton tout ce qui aurait pu le blesser. Celui-ci se vit obligé de répondre, en faisant son apologie.

L'apologie adressée au pape pouvait lui donner satisfaction ; l'évêque d'Alexandrie reconnaissait qu'il avait employé certaines expressions inexactes, certaines images périlleuses ; qu'il s'était exposé au reproche de paraître nier l'existence éternelle du Fils et d'en faire une créature. Devant l'émotion soulevée par ces imprudences, il les atténue et les excuse. Il se refuse cependant toujours à employer le terme d'ὁμοούσιος (consubstantiel), qui n'est point autorisé par l'*Écriture*, et qui devait d'ailleurs rencontrer d'assez fortes résistances, avant de triompher au concile de Nicée.

Denys était de l'école d'Origène — bien que, comme nous le verrons bientôt, il ne paraisse pas l'avoir suivi en tout aveuglement ; et la doctrine de la trinité, telle que la présentait Origène, n'était pas de nature à satisfaire tous les esprits. Celle de Denys lui-même, telle qu'il l'avait exposée d'abord, a fourni des armes à l'Arianisme. Athanase s'est appliqué à la défendre, notamment dans son *Épître sur l'opinion de Denys* ; il conclut, avec un peu de complaisance, des concessions faites par Denys dans son grand ouvrage, à l'innocence absolue des *Lettres* qui avaient précédé celui-ci. Saint Basile, sans se départir de son admiration pour le *grand Denys*, a eu raison de reconnaître que sa doctrine n'avait pas été toujours aussi irréprochable (1).

(1) *Ép. IX ; De Spiritu sancto, xxix.* — Il faut reconnaître, du reste, que le conflit entre Denys d'Alexandrie et Denys de Rome tient en partie à la difficulté de s'entendre entre gens qui parlent une langue différente ; aux confusions auxquelles prêtent, par exemple, les mots grecs οὐσία et ὑπόστασις, par rapport au mot latin *substantia*.

*Le livre sur les Épreuves. Le Commentaire sur l'Écclésiaste.* — Une brève phrase d'Eusèbe (*H. E.*, VII, 26, 2), nous fait connaître l'existence d'un livre *sur les Épreuves* (ou les *Tentations*, *περὶ πειρασμῶν*), adressé à un certain Euphranor (1). Le même Eusèbe (*ib.* 3) n'avait pas lui personnellement un commentaire *du début de l'Écclésiaste*, mais en a trouvé la mention dans une lettre de Denys à Basilide, évêque dans la Pentapole (2).

*Les Lettres.* — Le nombre des Lettres écrites par Denys, l'importance des questions qu'il y traite nous ont le témoignage le plus décisif de son activité épiscopale, et la justification la plus éclatante du renom qu'il a laissé. Il est intervenu dans toutes les grandes affaires qui ont agité la chrétienté de son temps ; il a entretenu des relations aussi bien avec les églises d'Occident, et tout d'abord avec celle de Rome, qu'avec les églises orientales. Comme Cyprien a fait de Carthage une des grandes métropoles du christianisme, capable d'être tentée de rivaliser avec Rome, Denys a assuré à l'évêché d'Alexandrie une influence de premier rang. Avant lui, Alexandrie a surtout agi par son École ; avec lui, c'est l'épiscopat alexandrin qui devient une des forces principales de la chrétienté (3).

Nous classerons — comme l'ont fait nos prédécesseurs, comme Eusèbe en a déjà donné l'exemple — les lettres de Denys selon leur objet. Nous n'insisterons que sur les plus caractéristiques et les mieux conservées (4).

(1) Sur le contenu possible du livre, cf. BARDENHEWER, *Geschichte*, II<sup>2</sup>, p. 240, et HARNACK, *Geschichte*, I, 449.

(2) Fragments dans FELTOE, p. 208 ; l'authenticité est matière à discussion.

(3) HARNACK a pensé (*Geschichte*, II<sup>2</sup>, 57) que Denys avait gardé la direction de l'École après son élévation à l'épiscopat ; il croit que, s'il en eût été autrement, Eusèbe eût nommé son successeur. Ce qui est sûr, c'est que, sous Denys, l'épiscopat éclipsa l'École.

(4) Cf. pour le détail, HARNACK, *Geschichte*, I<sup>1</sup>, 409-27 ; II<sup>2</sup>, 57 et suiv. ; BARDENHEWER, *Geschichte*, II<sup>2</sup>, p. 219 et suiv.



*L'affaire des lapsi.* — Le III<sup>e</sup> siècle, qui a été l'ère des persécutions les plus violentes et les plus systématiques, a vu les églises troublées par la difficulté de déterminer la discipline relative à ceux qui, devant le danger, avaient faibli, et qui, le danger passé, regrettaient leur apostasie (1). Comment fallait-il traiter ces âmes, faibles souvent plutôt que foncièrement perverses ? Devait-on les rejeter, avec la sévérité que paraissait légitimer l'énormité de leur faute, avec le mépris que leur faiblesse devait inspirer aux confesseurs, et peut-être plus encore à ceux qui avaient eu tout simplement la chance de n'être pas inquiétés ? N'était-il pas préférable de leur accorder l'indulgence que la parole du Christ a toujours promise aux pécheurs, tout en les soumettant à une pénitence rigoureuse ? Novatien, à Rome, se mit en tête des intransigeants, et, comme l'évêque de Rome et la majorité des fidèles se prononçaient pour la miséricorde, il n'hésita pas à pousser l'irréductibilité jusqu'au schisme. A une tentative que Novatien avait faite pour avoir son approbation, Denys répondit avec ce mélange de fermeté et de douceur dont il a fait preuve dans toutes ses polémiques. Sa lettre est courte et mérite d'être citée (2) : « Denys à Novatien son frère, salut. Si, comme tu le dis, tu as été entraîné malgré toi, tu le prouveras en revenant en arrière volontairement. Il eût fallu en effet tout supporter sans exception, pour ne pas démembrer l'Église de Dieu, et il n'y avait pas plus de gloire à rendre témoignage pour ne pas adorer les idoles qu'à éviter le schisme ; selon moi, il y en avait plus encore, en ce second cas. Dans le premier en effet, chacun ne témoigne que pour sa propre âme ; dans l'autre il s'agit de l'Église tout entière. Et mainte-

(1) Denys nous est lui-même témoin, on l'a vu plus haut, que ces défaillances furent assez nombreuses. L'Égypte nous a rendu quelques exemplaires de certificats octroyés aux lapsi par l'autorité païenne. Cf. Dom LECLERCQ, *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, janvier, avril et juillet 1914.

(2). EUSÈBE, *H. E.*, VI, 45.

nant, si tu réussis à persuader ou à obliger tes frères à rétablir la concorde, ta bonne action sera plus grande que ta faute ; celle-ci ne te sera plus imputée, et ta bonne action sera louée. S'ils te désobéissent et si tu ne peux rien, sache sauver au moins ton âme (1). Salut, à condition que tu t'attaches à la paix dans le Seigneur ».

*La question du baptême des hérétiques.* — Le III<sup>e</sup> siècle a vu décliner les grandes écoles hérétiques ; la polémique d'Irénée, d'Hippolyte, de Clément, d'Origène avait montré clairement, sous la complexité apparente de leurs systèmes, la vanité de la pensée directrice ; la théologie de l'école d'Alexandrie donnait satisfaction à ceux pour qui la foi trop simple du *Credo* manquait d'attrait. Les brebis égarées retournaient en grand nombre au bercail. Fallait-il imposer à ces recrues un baptême nouveau, ou tenir pour valable celui qu'elles avaient reçu, d'une main hérétique ? Cyprien et les Africains surtout réclamaient le renouvellement du baptême ; Rome, avec son esprit pratique, sa tendance à simplifier les choses, ne l'estimait pas nécessaire. Denys est intervenu dans la discussion par une lettre au pape Étienne (254-7), qui menaçait de rompre la communion avec les Asiates, partisans de la méthode exigeante ; par une nouvelle lettre au successeur d'Étienne, Sixte II (257-8) ; par des lettres aux prêtres romains Philémon et Denys (le futur pape) ; par une seconde lettre à Sixte ; par une Épître enfin adressée conjointement à Sixte et à l'Église romaine, en son propre nom et au nom de l'Église Alexandrine (2).

(1) Allusion à *Genèse*, XIX, 17.

(2) A ce groupe de lettres (sur la Pénitence, *περὶ μετανοίας*), il faut joindre : une lettre à l'évêque d'Antioche, Fabius, qui penchait vers l'intransigeance ; lettre curieuse par ce qu'elle nous apprend sur l'église d'Alexandrie à la fin du règne de Philippe et pendant celui de Dèce (EUSÈBE, *H. E.*, t. VI, 44, 1) ; une lettre aux Égyptiens (*ib.*, 46) ; une lettre à Conon, évêque d'Hermopolis, et une aux fidèles d'Alexandrie ; (*ibid.*) ; une lettre à Origène sur le martyre ; une lettre à l'église de Laodicée ; une lettre à celle d'Arménie ; une à l'évêque de Rome, Corneille ; une autre aux Romains, qu'Eusèbe qualifie de *διακο*

Denys paraît n'avoir attaché qu'une importance secondaire au fond de la question ; son désir était de maintenir la concorde entre les églises qui pratiquaient une discipline différente, et de les amener à une tolérance mutuelle. De là des précautions qui ont eu pour résultat des interprétations différentes de sa pensée. Saint Jérôme (*De viris illustribus*, 69) assure que Denys donnait raison aux Africains et aux Asiates qui rebaptisaient. Basile au contraire (*Ep.* 188) reconnaît qu'il admettait le baptême des Montanistes, qui était cependant accompagné d'une formule des plus compromettantes. Une page de la seconde lettre à Xyste, où Denys raconte avec son talent habituel l'histoire d'un fidèle alexandrin, jadis baptisé par des hérétiques et depuis cruellement tourmenté par l'insuffisance de ce baptême, montre qu'en pratique Denys se ralliait à l'église romaine, mais aussi qu'il se rendait compte des troubles de conscience que cette pratique tolérante pouvait engendrer (1). Sa préoccupation essentielle paraît bien avoir été d'obtenir le respect de chaque coutume ; il écrivait au prêtre romain Philémon, après avoir constaté que le renouvellement du baptême était imposé non seulement en Afrique, mais à Iconium, à Synnades, « et en beaucoup d'autres endroits : je n'ose pas bouleverser ces traditions et travailler ainsi à la discorde et à la querelle. Il est dit : Tu ne déplaceras pas les bornes de ton voisin, qu'ont établies tes pères » (2),

νικη, fort obscurément, et qui fut transmise par Hippolyte ; deux autres encore aux mêmes Romains, l'une sur la paix, l'autre sur la pénitence ; une dernière enfin aux confesseurs romains, partisans de Novatien (*ibid.*). — L'Hippolyte dont il est question ici, ne saurait être l'antipape mort en 236 en Sardaigne.

(1) Dans une lettre à Philémon (EUSÈBE, VII, 7, 4), Denys dit que la tradition qu'il avait reçue d'Héraclas était d'exiger des repentis la confession de tout ce que leur avaient appris les hérétiques, sans leur imposer un nouveau baptême.

(2) *Deutéronome*, XIX, 14. Pour tout ce groupe de lettres, cf. EUSÈBE, H. E., VII, 2 ; 4-5 ; 7.

*L'affaire du Sabellianisme et celle de Paul de Samosate.*

— On a vu plus haut que Denys fut obligé de défendre son orthodoxie dans une apologie qu'il adressa au pape qui portait le même nom que lui. On a vu aussi qu'il s'était rendu suspect par certaines expressions ou comparaisons assez imprudentes, dont il s'était servi dans certaines lettres. Denys lui-même parle de ces lettres dans une *Épître à Sixte* (1), et déclare lui en avoir envoyé des copies. Eusèbe (2) en cite quatre : une à Ammon, évêque de Bérénice ; une à Télesphore ; une à Euphranor ; une à Ammon et Euporos.

Vers la fin de sa vie, Denys fut invité au synode d'Antioche, devant lequel devait comparaître Paul de Samosate : « Il s'excusa », dit Eusèbe (3), « sur sa vieillesse et la faiblesse de sa santé, et remit à plus tard sa venue, en exposant par lettre l'opinion qu'il avait sur la question ». Selon le même Eusèbe, la lettre de Denys fut jointe par les membres du synode à la circulaire qu'ils envoyèrent à tous les évêques (4).

Enfin Eusèbe cite (5) une lettre de Denys à Lucien. S'il s'agit de Lucien d'Antioche, qui fut un des initiateurs de l'Arianisme, cette lettre doit être rattachée au groupe que nous étudions en ce moment.

*Les Lettres Pascales.* — Nous ignorons à quelle époque a pris naissance la coutume observée par les évêques d'Alexandrie, selon laquelle, à l'approche de Pâques, ils adressaient à leurs suffragants une *Épître* qui fixait la date de la fête, et leur fournissait l'occasion de traiter toute question à l'ordre du jour. Elle est certainement antérieure à Denys ; mais les *Lettres pascales* de Denys sont les premières dont le souvenir se soit conservé et

(1) EUSÈBE, *H. E.*, VII, 6.

(2) *ib.* 6.

(3) *ib.* 27.

(4) *ib.* 30. Le jésuite Torrès (Torrianus) a publié en 1618 une lettre de Denys à Paul, qui est apocryphe.

(5) *ib.* 9.

que nous possédions encore partiellement. Eusèbe (1) en mentionne deux, l'une adressée à Flavien, la seconde à Dométios et Didymos, en les rattachant aux dernières années de Denys ; il apparaît cependant, par un extrait qu'il a donné lui-même auparavant (2) de la seconde, que celle-là au moins était antérieure. Il semble placer à la même époque une lettre destinée au collège presbytéral d'Alexandrie et à d'autres personnes. Il en mentionne une autre, au chapitre xxii du livre VII, à la suite de l'*Épître sur la peste* dont nous avons déjà parlé. Il ne précise pas si la *Lettre à Hermammon et aux frères d'Égypte* (*ib.* xxii) était une lettre pascalle ; c'est cependant possible, étant donné que, dans cette partie du livre VII, il semble avoir voulu rassembler ce qu'il savait sur les lettres pascales. La lettre à Hiérax, évêque des Égyptiens (*ib.* xxi), est formellement qualifiée de *pascalle* (3).

*Lettres diverses.* — Nous avons cité, en racontant la biographie de Denys, la *Lettre à Germanus* (ou *sur Germanus*) ; Eusèbe mentionne encore une lettre sur le *sabbat*, une autre (4) sur *l'exercice* (? περί γυμνασίου), dont nous ne connaissons guère que l'existence ; plusieurs lettres à Basilide, évêque en Pentapole, parmi lesquelles il faut mettre à part celle où il parlait de son commentaire sur le début de l'*Écclésiaste*, et surtout une autre, qui a été conservée intégralement, parce qu'elle a reçu l'approbation du III<sup>e</sup> concile de Constantinople en

(1) *ib.*, 20.

(2) *ib.*, 11.

(3) Si l'on se fie au témoignage des *Sacra Parallela*, les lettres de Denys ont composé un recueil numéroté ; les *Sacra parallela* citent un fragment de la quatrième ; la chronologie de ces lettres soulève des questions délicates, pour lesquelles on peut voir : SCHWARTZ, dans son édition de l'*Histoire* d'Eusèbe, t. III, et HARNACK, *Geschichte*, II, 2, 63. Plusieurs sont intéressantes pour l'histoire de Denys et de son temps, et nous y avons puisé largement plus haut.

(4) Il y a dans les *Sacra Parallela* un fragment de cette dernière ; ce fragment est aussi dans Mai (*Script. vet. nova coll.* VII, 1). BARDEHEWER (*l. c.*, p. 226) y voit probablement une exhortation aux fidèles pour les détourner des jeux païens,



680 et qu'elle a été admise dans les recueils de *Lettres canoniques* (1). On peut ajouter, pour être complet, qu'Étienne Gobar a connu une lettre de Denys à Théotecne, évêque de Césarée en Palestine, écrite après la mort d'Origène, et pour le louer ; et que les *Sacra Parallela* ont recueilli six courts extraits d'une lettre à Aphrodisios ; un extrait d'une lettre sur le mariage.

*Écrits exégétiques.* — Outre le commentaire sur le début de l'*Éclésiaste*, il est possible que Denys eût écrit d'autres ouvrages exégétiques. Mais faut-il lui attribuer tous les fragments que les *chaînes*, ou d'autres recueils, donnent précédés de la mention : *de Denys*, ou même de la mention plus précise : *de Denys d'Alexandrie* ? Il y a lieu à doute pour beaucoup, sinon pour la plupart. Nous entrevoyons seulement, à considérer en l'ensemble ce qui nous reste de l'œuvre authentique de Denys, qu'il resta assez fidèle à la méthode exégétique d'Origène, en montrant toutefois plus de réserve dans l'emploi de l'allégorie. En outre, bien que, comme tout docteur chrétien, il appuie toutes ses doctrines sur l'*Écriture*, il garde une allure plus libre qu'Origène dans ses exposés dogmatiques, et ne procède pas exclusivement par l'examen analytique du texte sacré.

*Conclusion.* — Denys nous retient par un ensemble de qualités bien équilibrées, plutôt que par la prédominance d'une de ces qualités poussée à un degré tout à fait supérieur. Il fut un *didascale*, et en même temps un administrateur, un homme d'action. Il aima la concorde, fut respectueux de la tradition, et prêt cependant à la préciser quand les besoins de son temps l'exigeaient. Il avait été formé à l'école d'Origène et l'incertitude, le flottement de sa doctrine trinitaire en portent la trace ; mais il n'eut pas par dessus tout, comme son maître, le

(1) La principale question traitée par Denys, à la demande de Basileide, est celle du moment où il convient de rompre le jeûne pascal ; les trois autres points — beaucoup plus singuliers — sont traités très rapidement.

goût de la spéculation ; il ne s'abandonna pas à une sorte d'enivrement intellectuel ; il apporta sans doute aussi plus de réserve dans son exégèse. A l'antiquité classique il emprunte plutôt, à la manière romaine, des méthodes d'exposition que des ferments de pensée ; il fut l'adepte d'une sorte d'éclectisme philosophique, fait de vérités moyennes, faciles à concilier avec la foi. Il montra la même sagesse dans son attitude, au temps de Dèce et de Valérien, ne se laissant entraîner, par aucune fougue téméraire, à provoquer le martyre ; prêt à affronter sans faiblesse le tribunal, le jour où Dieu voudrait qu'il comparût devant lui. Écrivain adroit, élégant, il a su donner de la vie et de l'intérêt aux discussions dogmatiques ; les récits qu'il nous a laissés des scènes de persécution auxquelles il avait assisté, des malheurs publics qui ont désolé l'empire dans le milieu et la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle, sont instructifs, émouvants et pittoresques. Dans les discussions théologiques comme dans les affaires de discipline, il a témoigné d'une modération réfléchie, obstinément maintenue, dont les exemples sont rares. Il gagne aisément notre sympathie par cette harmonie de l'esprit et du caractère ; notre admiration même, par cette politique active et habile grâce à laquelle il a étendu et agrandi, dans tout le monde chrétien, l'autorité de l'Église d'Alexandrie.

*Derniers représentants de l'École d'Alexandrie au III<sup>e</sup> siècle.* — Une figure fort originale est celle d'Anatolios, un Alexandrin qui devint évêque en Syrie, mais qui, par toute sa formation intellectuelle, par le caractère avant tout scientifique de son œuvre, doit bien être maintenu parmi les représentants de l'École. Eusèbe nous a dit (1) comment, en ce qui concerne toutes les sciences : arithmétique, géométrie, astronomie, dialectique, physique, « il était au premier rang des plus renommés parmi les contemporains ». Il avait d'abord été choisi

(1) *H. E.*, VII, 32.

pour occuper la chaire officielle de philosophie péripatéticienne. En 262, pendant les troubles qui obligèrent les Romains à faire le siège du quartier du Brouchion, son influence s'exerça avec succès pour sauver de la famine la partie inoffensive de la population civile : femmes, enfants, vieillards. Il quitta plus tard Alexandrie pour la Palestine, où l'évêque Théotecne le prit pour coadjuteur ; appelé à Antioche pour un des synodes qui discutèrent l'affaire de Paul de Samosate, il passa par la ville de Laodicée, en Syrie, qui venait de perdre son évêque Eusèbe ; on l'y retint, et on lui confia l'épiscopat, qu'il conserva jusqu'à sa mort, dont la date est inconnue.

Anatole était un savant universel, avec une préférence cependant pour les sciences mathématiques. Outre divers écrits théologiques dont il ne précise pas la nature, Eusèbe lui attribue un traité sur la *Pâque* et des *Institutions arithmétiques* en dix livres. Du traité de la Pâque, il cite un fragment, où nous voyons qu'Anatolios établissait un cycle de neuf ans, en s'appuyant sur l'autorité des Juifs hellénisants comme Philon, Josèphe, Aristobule, etc. Les *Theologoumena Arithmetica*, qui sont un écrit d'origine pythagoricienne, nous ont conservé, sous le nom d'Anatolios, des fragments que Hultsch reconnaît pour des extraits des *Institutions arithmétiques* ; Heiberg a publié un traité sur la *Décade et les nombres qu'elle contient*, où se retrouvent ces morceaux, et dont Georges Valla avait édité jadis une traduction latine (1).

(1) Voir l'article de Hultsch sur Anatolios dans l'*Encyclopédie Pauly-Wissowa*. — HEIBERG, *Anatolius sur les dix premiers nombres*, Mâcon, 1901. — *Le liber Anatolii de ratione paschali*, publié par ÆGIPIUS BUCHER, (Anvers, 1634 ; reproduit par MIGNE, P. G., X), est d'époque très postérieure ; le fragment cité par Eusèbe y est inséré. KRUSCH, (*Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie*, Leipzig, 1880), le tient pour une œuvre composée en Angleterre au vi<sup>e</sup> siècle ; opinion admise par E. SCHWARTZ, *Christliche und jüdische Ostertafeln* (*Abhandlungen* de Göttingen, 1905) ; qu'ont mise en doute ou amendée, ZAHN, (*Forschungen*, III) ; ANSCOMBE, (*English historical Review*, 1895) ; TURNER, (*ib.*) ; NICKLIN (*Journal of Philology*, 1901.)

Anatole, en sa qualité de mathématicien, occupe une place à part dans la lignée d'Origène ; Théognoste et Piérios sont au contraire, comme leur maître, avant tout des théologiens. L'extrait anonyme de l'*Histoire* de Philippe Sidétès (1), qu'a publié Dodwell et qui concerne l'École d'Alexandrie, fait place à l'un et à l'autre dans la série de ses directeurs, et donne Piérios pour successeur à Denys, Théognoste pour successeur à Piérios. Sidétès n'est pas un témoin d'une sûreté irréprochable, et, en admettant que Piérios et Théognoste aient tous deux dirigé l'École, il semble douteux qu'il convienne de les classer dans l'ordre proposé par lui (2). Nous étudierons d'abord — sous toute réserve — Théognoste (3).

Le seul ouvrage que semble avoir composé Théognoste, son ouvrage capital en tout cas (4), portait le titre d'*Hypotyposes* (*Essais* ou *Crayons*), déjà employé par Clément. C'était un traité en VII livres, un exposé complet de la doctrine chrétienne que l'on peut comparer aux *Principes* d'Origène. Photios (*Bibl.*, cod. 106) nous en a donné l'analyse : le premier livre était consacré au Père ; le second au Fils ; le troisième au Saint-Esprit ; le quatrième aux anges et aux démons ; le cinquième et le sixième à l'Incarnation ; le septième à la création. Photios est très sévère pour Théognoste, comme pour tous les Origénistes ; il trouve ses *Hypotyposes* pleines de propositions condamnables, notamment en ce qui concerne la

(1) Publié par DODWELL, *Dissertationes in Irenæum*, Oxford, 1689, p. 488.

(2) Cf. HARNACK, *Geschichte*, II, p. 66 et suiv.

(3) Fragments dans MIGNE, *P. G.*, X ; ROUTH, *Reliquiæ Sacræ*, III ; DIEKAMP, *Ein neues Frgt. aus den Hypotyposen des Alexandriners Theognostus* (Theol. Quartalschrift. 1902). — HARNACK, *Die Hypotyposen des Theognost*, T. U., XXIV, 3. 1903 ; — RADFORD, *Three teachers of Alexandria, Theognostus, Pierius and Peter*, Cambridge, 1908.

(4) Il n'est pas très clair si le petit ouvrage, συνταγμάτων, sur le péché, dont parle Athanase (*Ep.*, IV), doit être considéré avec HARNACK, (*Geschichte*, II, 68), comme indépendant, ou avec BARDEHEWER (*Geschichte*, II, 2, p. 234) comme appartenant aux *Hypotyposes*.

doctrine trinitaire. Il ressort en tout cas nettement de son exposé que Théognoste avait, comme son maître, le goût de la spéculation ; il semble qu'à son exemple, il avançait souvent ses vues particulières comme de simples hypothèses, dont l'objet était de combler les lacunes ou d'éclaircir les obscurités du *Credo*. Le titre même du livre confirme d'ailleurs l'impression que nous laissent les paroles de Photios.

Athanase, qui nous a conservé à peu près tout ce que nous possédons encore, textuellement, des *Hypotyposes* (1) avait été beaucoup plus indulgent que Photios ne devait l'être, et il faisait valoir que dans le II<sup>e</sup> livre Théognoste proclamait que le Fils était « de la substance du Père » (2). Mais Athanase a mis beaucoup de complaisance parfois à interpréter la doctrine de ses prédécesseurs alexandrins pour la ramener à l'orthodoxie ; il se peut que, comme dans son jugement sur Denys, il n'ait voulu faire état que des textes favorables à sa thèse, et en ait négligé d'autres qui étaient compromettants. Non seulement il est probable que la doctrine trinitaire de Théognoste n'était pas toujours irréprochable, si on l'examinait en prenant pour règle les décisions de Nicée ; mais l'esprit qui avait inspiré les *Hypotyposes* était, semble-t-il, trop libre, trop fidèle à la tradition la plus authentique d'Origène pour ne pas provoquer la suspicion.

Il est assez singulier qu'Eusèbe — et par conséquent Jérôme, qui dépend presque toujours de lui — n'aient rien dit de Théognoste. Ils ont parlé de Piérios (3), que

(1) Il faut y ajouter le fragment retrouvé par Diekamp. Athanase cite un extrait sur le Fils dans son livre sur les *Décrets du synode de Nicée* ; et deux autres sur le Fils et le Saint-Esprit dans sa *Lettre IV à Sérapion*.

(2) *De decretis syn. Nic.*, 25.

(3) EUSÈBE, *H. E.*, VII, 32 ; JÉRÔME, *de viris*, 76 ; PHOTIOS, *Bibl. codd.* 118, 119 ; fragments dans MIGNE, *P. G.*, X ; avec additions chez de BOOR, *Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius*. T. U., V, 2. 1888 ; HARNACK, *Geschichte*, I, 439 ; et II, 66 ; et le livre de Radford déjà cité.



nous connaissons ainsi un peu mieux. Eusèbe, qui vante son ascétisme et lui donne le titre de prêtre, le fait contemporain de l'évêque Théonas (280-300), et une date aussi tardive nous oblige à le placer après, non avant Théognoste, si tous deux ont été directeurs de l'École. Bien que Philippe Sidétès ajoute, en ce qui concerne Piérios, son témoignage à celui de Photios, le fait n'est cependant pas certain, même pour lui. Car Eusèbe mentionne Achillas comme chef de l'École, dans la phrase même où il parle de Piérios. Selon le même Sidétès, Piérios et son frère Isidore « témoignèrent, ἐμαρτύρησαν », et une grande Église à Alexandrie portait leur nom. On ne saurait cependant entendre ce texte au sens plein de *martyre*, et Piérios a dû n'être que *confesseur* (1), puisque Jérôme le fait vivre à Rome, sous Dioclétien, après la persécution. Le titre d'un de ses ouvrages : *Discours sur la vie de Pamphile*, implique qu'il a dû vivre jusque dans les premières années du iv<sup>e</sup> siècle, Pamphile étant mort en 309.

Piérios se rattache à la tradition d'Origène d'abord par le souci qu'il paraît avoir eu de la philologie sacrée. Jérôme (*In Matth.*, 24, 36) parle des *exemplaires* de Piérios, à côté de ceux d'Adamantius (c'est-à-dire d'Origène). Ce n'est sans doute pas cependant pour cette seule raison qu'on l'appela, selon Jérôme, *le second Origène*. Il a aussi, semble-t-il, presque uniquement donné à ses écrits la forme de l'homélie ; Jérôme parle de *tractatus*, et le mot a souvent ce sens ; Sidétès emploie le terme vague de *compositions* (σπουδάσματα). Photios avait en mains un recueil de douze λόγοι (Discours ?). Il y retrouvait la trace de l'influence d'Origène dans la théorie de la préexistence des âmes ; il critiquait aussi, dans la doctrine trinitaire de l'auteur, quelques expressions impropres au sujet du Fils et surtout des vues périlleuses sur le Saint-Esprit,

(1) Voir à ce sujet la note de BARDENHEWER, *Geschichte*, II, p. 235, note 2.

Il loue la vigueur de ses pensées, le style aisé, naturel, qui ne porte aucune marque d'effort ou de recherche. Il mentionne expressément deux titres : *Sur l'Évangile de Luc*, et *Sur la Pâque et (le prophète) Osée*. Sidétès en donne un autre, assez remarquable, s'il est authentique, περὶ τῆς Θεοτόκου, *Sur la Mère de Dieu* (1). Le titre : *Discours sur la vie de Pamphile* a été diversement interprété (2).

Piérios nous a mené déjà jusqu'au début du iv<sup>e</sup> siècle. Pierre d'Alexandrie, qui fut appelé à l'épiscopat en 300 et fut martyr en 311, appartient encore en grande partie au iii<sup>e</sup> ; mais, puisque son influence s'est surtout exercée, grâce à sa fonction, dans le siècle suivant, il vaut mieux, semble-t-il, l'y rattacher.

(1) Premier exemple, et un peu surprenant, de l'expression.

(2) On entend ordinairement : *biographie de Pamphile* ; SCHWARTZ (*Abhandlungen* de Goettingen, 1904) entend : discours sur la biographie de Pamphile par Eusèbe.



## LIVRE VI

### LA LITTÉRATURE CHRÉTIENNE EN PALESTINE ET EN SYRIE AU III<sup>e</sup> SIÈCLE

---

#### CHAPITRE I

LA PALESTINE. — JULES AFRICAÏN. —  
ALEXANDRE DE JÉRUSALEM. —  
BÉRYLLE DE BOSTRA ET L'ARABIE.

*Bibliographie.* — JULES AFRICAÏN : il ne s'est conservé aucun recueil d'ensemble des œuvres d'Africaïn ; les indications relatives à la tradition manuscrite seront données en note, à propos de chacun de ses écrits ; il sera fait de même pour les éditions. Il n'y a aucun recueil satisfaisant de l'ensemble des fragments ; celui de MIGNE, P. G., X, est très incomplet. Il n'y a non plus aucune monographie embrassant dans son ensemble l'activité littéraire d'Africaïn ; il faut se reporter aux chapitres qui lui sont consacrés dans les Encyclopédies ou les Histoires littéraires (HARNACK, *Geschichte*, I, 508 et suiv., II, 2, 89-91 ; BARDENHEWER, *Geschichte*, II, 2, § 65 ; CHRIST-SCHMID., II, 2, 6, p. 1346 et suiv., KROLL, article *Julius Africanus*, dans Pauly-Wissowa ; je ne cite que les travaux les plus récents). Voir aussi l'introduction du livre de H. GELZER, *Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie*, T. I, Leipzig, 1880).

Le III<sup>e</sup> siècle a été, pour le développement de la littérature chrétienne en Syrie et en Palestine, une époque très brillante. Les relations intellectuelles entre Alexandrie et ces régions ont été fécondes ; l'influence d'Origène, l'intransigeance aussi de certains évêques d'Alexandrie,

comme Démétrius, qui ne virent pas sans inquiétude les progrès de l'exégèse et de la théologie dans la célèbre école, et obligèrent Origène à s'expatrier, ont contribué à créer à Césarée ou à Jérusalem des centres scientifiques ; même dans des villes de moindre importance, le mouvement des idées a été très actif. C'est ainsi que l'homme qui, avec les grands docteurs alexandrins, et avec le prêtre romain Hippolyte, représente le mieux la science chrétienne à cette époque, Jules Africain, a vécu toute la dernière moitié de sa vie à Emmaüs-Nicopolis.

*Biographie.* — Jules Africain est une figure extrêmement curieuse, une des plus caractéristiques de son siècle. Son œuvre rend témoignage de l'extraordinaire mélange d'idées qui s'accomplit un peu partout, en Orient comme en Occident, au temps des Sévères (1). Dans sa *lettre à Origène* sur l'histoire de Suzanne, même dans sa lettre à *Aristide* sur les généalogies de Jésus-Christ, il apparaît comme un critique pénétrant ; dans sa *Chronographie*, il montre une érudition étendue et, avec une méthode qui, vu l'époque, n'est pas sans mérites, il pose les bases d'une histoire universelle ; dans les *Cestes*, nous le voyons s'abandonner sans retenue au penchant qui entraînait presque tous ses contemporains vers les sciences occultes les plus suspectes et les superstitions les plus puériles.

Sa biographie ne nous est connue que très imparfaitement. Nous en distinguons cependant assez bien quelques grandes lignes pour apercevoir la variété de ses aptitudes, celle des fonctions qu'il a remplies, le rang social auquel il s'était élevé, et nous expliquer aussi, au moins en partie, le caractère étrangement composite de son œuvre. Il était né à Jérusalem, comme nous l'a appris le fragment du livre XVIII des *Cestes* retrouvé sur un papyrus d'Oxyrhynchus (2), et, comme il a vécu au moins jusque

(1) Voir le livre de JEAN RÉVILLE, *La Religion à Rome sous les Sévères*, Paris, 1886.

(2) *Ox. Papyri*, III, n° 412. Il y parle de « son antique patrie, la colonie d'Ælia Capitolina en Palestine ». Ainsi s'est trouvée réfutée



vers 240, on peut placer sa naissance dans le dernier tiers du II<sup>e</sup> siècle. Un autre fragment des *Cestes* le montre dans l'entourage du souverain d'Édesse, Abgar IX (179-216), et de son fils Manou. On croit généralement qu'il avait été amené dans la contrée par l'expédition de Septime Sévère en Osrhoène (195), à laquelle il aurait participé comme officier. L'intérêt très vif qu'il portait à toutes les questions de tactique rend assez vraisemblable en tout cas qu'il était un homme du métier (1). Il avait aussi le goût de l'histoire, ou plutôt cette curiosité de dilettante pour les singularités du passé, qui passe trop souvent pour l'histoire, et qui était fort à la mode au III<sup>e</sup> siècle. Au cours de ses voyages, il passa par Apamée de Phrygie, et on lui montra les restes de l'arche de Noé, qui, selon d'autres, avait abordé à Célènes ; à Édesse, il contempla la tente de Jacob, et à Sichem son térébinthe (2).

Comment fut-il amené à s'établir à Emmaüs (de son nom païen Nicopolis) ? Il y avait là une colonie de vétérans, qui remontait au temps de Vespasien (3) ; et il est assez naturel qu'Africaïn soit venu y résider, plutôt qu'à Jérusalem, sa patrie, s'il avait été officier. Il y jouit d'un crédit assez grand pour que, sous le règne d'Alexandre Sévère, il ait été chargé par ses nouveaux concitoyens d'une ambassade auprès de l'empereur, à

une donnée de Suidas, qui l'appelle *philosophe Libyen*, ce qui avait fait croire qu'il était d'origine africaine ; la confusion doit provenir de son *cognomen*, *Africanus*.

(1) Ce fragment est un de ceux qui ont été conservés dans un recueil d'extraits des tacticiens. On le trouve dans le bel in-folio de Thévenot, *Veterum mathematicorum opera*, Paris 1693 ; il est intitulé *περὶ βέλους*, et relatif au tir à l'arc et à la portée des flèches. Pas plus que Kroll (cf. son article dans Pauly-Wissowa), je n'y ai rencontré cette mention de la campagne en Osrhoène, que se transmettent de l'un à l'autre les manuels d'histoire littéraire. On y voit seulement qu'il était dans l'intimité d'Abgar IX et de Manou, puisqu'il prenait part aux chasses royales.

(2) Tous ces détails sont tirés de fragments des *Cestes*.

(3) JOSEPHE (*De bello jud.*, VII, 6, 6) ; il s'agit de la localité qui porte aujourd'hui le nom d'Amwas.

propos d'une « restauration de la cité », dit Eusèbe (1). Fit-il à ce moment un séjour assez prolongé à Rome ? C'est probable, à en juger par le fragment du papyrus d'Oxyrhynchus. Après avoir parlé des archives d'Ælia Capitolina (Jérusalem), sa patrie, et de celles de Nysa de Carie, il y mentionne « la belle Bibliothèque qui est à Rome, près des thermes d'Alexandre » au Panthéon, et qu'il a lui-même édiflée pour l'empereur (2). Cet ancien militaire, qui fut toujours un curieux et qui était devenu un savant, n'a pas seulement exploré les bibliothèques ; il en a construit.

Les relations entre la Palestine ou la Syrie et l'Égypte étaient aisées. L'exemple d'Origène nous l'a prouvé. Il serait surprenant qu'un homme qui a autant voyagé qu'Africain n'eût pas profité de ce voisinage. Nous savons par Eusèbe (*H. E.*, VI, 31, 2), qu'il parlait lui-même dans sa *Chronographie* d'un séjour qu'il avait fait à Alexandrie, où il avait été attiré par la renommée d'Héraclas. Cette visite, étant mentionnée dans la *Chronographie* qui s'arrêtait à l'année 221, est par conséquent antérieure à cette date et semble remonter à la période où Héraclas ne dirigeait encore qu'en second l'école. Origène était probablement absent alors. Mais Africain l'a connu plus tard ; les *Lettres* qu'ils ont échangées ne paraissent pas antérieures à 240 (3). Africain vivait donc encore à cette date.

(1) *Chronique*, p. 214 de l'édition Helm (à l'année 221). Sur la date et la nature de l'ambassade, cf. H. GELZER (*l. c.*, t. I, p. 5 et suiv.), il y a quelques obscurités.

(2) τὴν ἡρχιτεκτόνησα, dit le texte. On a voulu traduire un peu différemment : *organiser*, *einrichten* dit Stählin (*Geschichte*, p. 1346), d'après un article de Harnack que je n'ai pu me procurer. Je ne vois pas pourquoi on ne garderait pas au mot son sens propre, comme l'ont fait, entre autres, KROLL (*l. c.*), et Ludwig (*Berliner Philologische Wochenschrift*, 1913, 1502). Si Africain a été officier, il a été probablement une sorte d'*officier du génie* ; telle est l'impression que donnent ses fragments sur la *tactique* ; pourquoi un officier du génie, dans l'antiquité, n'eût-il pas été aussi un architecte, comme le sont souvent les nôtres, à l'occasion ? En tout cas, la variété de ses aptitudes est connue.

(3) DENYS BAR SALIBI (Assemani, *Bb. Orient.*, II, 158 ; et EBER JESU, *ib.*, III, p. 14.

Africaïn, qui a rempli tant de rôles et de si divers, a-t-il été membre du clergé ? A une époque très postérieure, on a fait de lui un évêque de Nicopolis (1) ; mais c'est sans doute seulement une mauvaise interprétation d'un mot d'Eusèbe qui a fait naître cette tradition (2). Il n'y a même aucune raison sérieuse de penser qu'il ait été prêtre, ainsi que Tillemont l'a conclu des termes qu'Origène emploie pour le saluer (3).

*Lettres d'Africaïn.* — Si nous commençons l'étude de son œuvre par ses *Lettres*, quoique l'une d'entre elles au moins appartienne aux dernières années de sa vie, c'est qu'elles sont les seuls écrits de lui que nous possédions à peu près intégralement. Ce sont elles aussi qui constituent à nos yeux le plus honorable de ses titres.

Elles sont au nombre de deux, la *Lettre à Origène*, et la *Lettre à Aristide* ; toutes deux sont, sous forme épistolaire, deux chapitres d'exégèse. Nous avons dû analyser déjà la première, en parlant d'Origène, et nous avons vu qu'Africaïn y révèle un esprit critique très pénétrant ; pour démontrer que *l'histoire de Suzanne* était apocryphe, il a mis en ligne une grande variété d'arguments, qui tous sont dignes d'examen, quoiqu'ils ne soient pas tous irréfutables. La *Lettre à Aristide* prête, au point de vue de nos méthodes, à un peu plus de réserves ; elle n'en constitue pas moins un essai intéressant pour trancher une des difficultés les plus sérieuses que présente la comparaison entre les *Évangiles synoptiques*. Africaïn cherche à expliquer le désaccord entre les deux généalogies de Jésus que donnent d'un côté l'*Évangile* de saint Mathieu, de l'autre celui de saint Luc. Le problème était certaine-

(1) Cf. *supra*, p.

(2) Le mot προιστάμενος, dans la notice sur son ambassade. Cf. GELZER, p. 10.

(3) *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, III, p. 254. Origène appelle Africaïn : *cher frère*, ἀγαπητός ἀδελφός, et Origène était prêtre. Mais le terme de frère ne peut-il s'appliquer, dans la bouche d'un prêtre, à un simple fidèle ?

ment très discuté à son époque — on le voit par le début de la *Lettre* — et on en proposait des solutions qui non seulement ne lui paraissaient pas acceptables, mais qu'il ne considérait pas sans une assez vive indignation ; celle-ci par exemple, que l'un des deux Évangélistes nous donnerait la lignée du Christ, en tant que *Roi*, l'autre celle du Christ, en tant que *Prêtre*. Après avoir montré pour quelles raisons elle est manifestement fausse, il conclut assez vivement que si l'intention de ses auteurs, qui est d'honorer Jésus, peut être bonne, ils sont coupables de chercher à l'honorer par un mensonge (1) et de tourner les paroles de l'*Évangile* à n'être plus qu'un « hymne sans signification ». Lui-même commence par reconnaître d'abord, avec une entière netteté, l'apparence du désaccord, en insistant sur l'affirmation que ce ne peut être qu'une apparence, puisque l'*Évangile* « dit toujours la vérité », et il cherche alors une explication « plus sincère ». Il croit la trouver en faisant intervenir l'institution du *lévirat* (*Deutéronome*, xxv, 5-6), selon laquelle, lorsqu'un Juif mourait sans postérité, son frère était tenu d'épouser sa veuve, pour lui donner après sa mort une postérité, le fils engendré par le frère étant tenu fictivement pour le fils du défunt. Si le *lévirat* a joué, à un moment donné, dans l'ascendance de Jésus, on peut avancer que l'un des deux Évangélistes nous a conservé cette ascendance *selon la nature*, l'autre *selon la loi* (2).

La solution est assurément ingénieuse, et n'est pas indigne du critique qui a écrit la *Lettre sur l'histoire de Suzanne*. La difficulté était de prouver que le *lévirat* eût joué. Africain s'appuie, pour le soutenir, sur des traditions qui proviendraient des parents de Jésus, de ces derniers représentants de sa famille qu'on appela « ceux

(1) Le mot grec ψεῦδος veut dire à la fois mensonge et erreur.

(2) Africain avait ainsi occasion d'employer deux termes dont l'opposition était classique, chez les Grecs, depuis l'ancienne sophistique — en un autre sens d'ailleurs que celui où celle-ci les prenait.

du Maître », les δεσπότες (1). Il confesse d'ailleurs en terminant que sa solution ne s'impose pas avec une absolue certitude ; mais il la défend, parce qu'il n'en voit pas de meilleure (2).

*La Chronographie.* — Si les *Lettres* nous permettent mieux qu'aucun autre écrit d'Africain d'apprécier ses qualités d'esprit les plus remarquables, celui de ses ouvrages qui a exercé le plus d'influence après lui, est sa *Chronographie* en cinq livres (χρονογραφίῶν βιβλοι πέντε (3). Les Apologistes déjà, nous l'avons vu, ont senti le besoin, pour démontrer la priorité du judaïsme par rapport aux autres civilisations profanes, d'établir une chronologie comparée. Tatien fut le premier d'entre eux qui tenta l'entreprise. Clément d'Alexandrie, dans un livre des *Stromates*, la poussa un peu plus loin. Africain la conduisit systématiquement selon un plan aussi étendu que possible. Sa *Chronographie* est restée la source de toutes les chroniques postérieures ; Hippolyte s'en est servi déjà, ensuite Eusèbe, et par ces deux voies, sinon directement, tous les chroniqueurs qui leur ont succédé. Nous ne saurions exposer ici en détail la composition de l'œuvre, ni ce qui en est passé dans tous les travaux postérieurs ; on en trouve dans les deux volumes du livre de Gelzer la reconstitution d'après les fragments, avec l'indication des emprunts qui lui ont été faits. Mettant à la base de ses calculs le témoignage des *Livres Saints*, utilisant

(1) Il raconte à ce propos une histoire curieuse sur l'origine de la famille d'Hérode.

(2) Sur la tradition manuscrite des deux *Lettres*, voir REICHARDT, *Die Briefe des Sextus Julius Africanus* (T. U., 3<sup>e</sup> série, tome IV, fascicule 3, Leipzig, 1909). Reichardt, à la fin de son étude, donne une édition des deux *Lettres* ; c'est celle à laquelle il faut se reporter.

(3) Cf. l'ouvrage capital de H. GELZER cité déjà ci-dessus, et SCHWARTZ : *Die Königslisten des Eratosthenes und Kastor mit Exkursen über die Interpolationen bei Africanus und Eusebios* (Göttinger Abhandlungen, 1895). Gelzer était chargé de l'édition des fragments d'Africain pour les *Griechische christliche Schriftsteller*, mais est mort avant d'avoir pu en achever la préparation.



les manuels d'histoire grecque, qui abondaient depuis l'époque hellénistique, aussi bien que les essais dus à quelques Juifs hellénisés, Africain dressait parallèlement les cadres de l'histoire profane et de l'histoire sacrée depuis la création du monde jusqu'en l'année 221 (1). Il les établissait conformément à l'interprétation qu'il donnait des semaines d'années de Daniel, en partant du verset 4 du Psaume 89 (90) : « Mille ans à tes yeux sont comme le jour d'hier qui est passé, et comme la veille d'une nuit (2) ». La durée totale du monde est ainsi divisée en six jours de mille ans ; les trois premiers s'étendent jusqu'à la mort du patriarche Phaleg (3) ; les trois suivants, jusqu'à la fin du monde. La naissance de Jésus se place en l'an 5500 ; un peu moins de 300 ans séparent donc encore l'époque d'Alexandre Sévère, sous lequel Africain rédige son livre, du jugement dernier.

D'après les recherches de Gelzer, les cinq livres de la *Chronographie* comprenaient : les deux premiers livres, la période qui va de la création du monde à Moïse (sans qu'on voie avec une clarté parfaite le point de séparation entre le I<sup>er</sup> et le II<sup>e</sup> ; le III<sup>e</sup>, celle qui va de Moïse jusqu'en 776, date de la 1<sup>re</sup> olympiade ; le IV<sup>e</sup>, de la 1<sup>re</sup> olympiade à la chute de l'empire perse (en d'autres termes, jusqu'à Alexandre) ; le V<sup>e</sup>, d'Alexandre le Grand au temps d'Africain (4).

*Les Cestes.* — Le second des grands ouvrages d'Africain portait le titre de *Cestes* (Κεστοί), c'est-à-dire : *Broderies*. Ce titre est un de ceux qui, sous une forme plus imagée, correspondent (5) à ce que nous entendons par *Variétés*.

(1) Selon d'autres en 217/8. Cf. SCHWARTZ, dans son édition de l'*Hist. ecclés.* d'Eusèbe (tome III, p. CCXXII).

(2) Ce verset est déjà cité dans la II<sup>e</sup> *Épître de Pierre*, III, 8.

(3) Phaleg signifie *séparation* ; il meurt au moment où la terre est partagée entre les différentes races.

(4) Sur les discussions auxquelles a donné lieu la détermination de l'année terminale, cf. *supra*.

(5) Cf. ce que nous avons dit au sujet des *Stromates* de Clément, p. 344.

Dans la préface du recueil des *Geoponica* (1) (traité d'agriculture), on rencontre un autre titre, celui de Παράδοξα (2) (*Singularités*), qui indique bien — qu'il soit primitif ou non — un autre aspect du livre, dont l'étendue était considérable. Syncelle (*Chronographie*, I, 678), qui doit n'en avoir connu qu'un abrégé, ne lui attribue que *neuf* livres, et Photius (*Bibl.*, 34), que quatorze, tandis que Suidas parle de vingt-quatre ; Suidas doit avoir raison, puisque le papyrus d'Oxyrhynchus nous a rendu un fragment du XVIII<sup>e</sup>.

Les fragments des *Cestes* sont nombreux ; malheureusement, ils n'ont jamais été réunis en un recueil unique. Il faut aller les chercher dans des collections générales comme les *Mathématiciens anciens* (*Veterum Mathematicorum opera*) de Thévenot, et comme les *Geoponica* (3). Il faudrait aussi en faire l'étude critique, qu'on n'a jusqu'à présent qu'ébauchée. Boivin, dans ses notes au recueil de Thévenot, a cependant bien montré qu'une bonne partie des extraits qui portent le nom d'Africaïn, ne saurait être de lui, et W. Gemoll a examiné ceux qui sont insérés dans les *Geoponica* (4). Il reste beaucoup à faire pour contrôler l'exactitude de la tradition. Il faudrait aussi travailler à bien établir le texte et à l'éclaircir. Dans de telles conditions, nous devons nous borner à caractériser les *Cestes* par quelques traits généraux, d'ailleurs évidents et fort curieux (5).

(1) Compilation qui, sous la forme où nous la possédons, ne remonte pas au delà du x<sup>e</sup> siècle, mais dont les éléments sont beaucoup plus anciens.

(2) Il y a toute une littérature de Παράδοξα (ou de *Mirabilia*), dont Phlégon de Tralles, affranchi d'Hadrien, auteur d'un *Περὶ θαυμασίων*, est un des principaux représentants. (Cf. le recueil de WESTERMANN, *Paradoxographi græci*, Brunswig, 1839.)

(3) Cf. *supra*.

(4) *Untersuchungen über die Quellen, den Verfasser und die Abfassungszeit der Geoponica* (Fascicule I des *Berliner Studien für klassische Philologie und Archæologie*, 1883-4.)

(5) Pour avoir une liste des fragments, cf. Preuschen, dans la *Geschichte* de HARNACK, tome I, 508. Au recueil de Thé-

On y trouvait un peu de tout, des formules médicales ; des préceptes d'agriculture ; des réflexions sur l'art militaire. Africain enseignait ici comment des assiégés peuvent se protéger contre l'incendie, si l'on met le feu aux portes de leur ville, ou comment ils peuvent éventer les stratagèmes dont l'ennemi est capable de se servir pour y pénétrer furtivement ; il indiquait ailleurs des procédés pour mener à bien une correspondance secrète, et énumérait les ingrédients qui permettent de fabriquer des encres invisibles. Ces recettes ne sont souvent que les inventions ingénieuses d'un bon sens pratique ; elles ont même parfois un caractère plus ou moins scientifique ; mais il arrive tout aussi bien qu'elles fassent appel à la magie, qui se mêlait si largement, au <sup>iii</sup><sup>e</sup> siècle, aux éléments des sciences physiques, et plus encore aux premiers tâtonnements de la chimie. Le papyrus d'Oxyrynchus nous a apporté un curieux exemple du goût d'Africain pour l'occultisme ; il voulait le consacrer, en le mettant sous le patronage sacré d'Homère (1). Il se vantait d'avoir retrouvé à Ælia Capitolina et à Nysa de Carie des manuscrits, qui, au chant XI de l'*Odyssée*, entre le vers 49 et le vers 51, au moment où Ulysse, après avoir offert son sacrifice aux Dieux infernaux, tire son glaive du

venot, il faut ajouter : MEURSIUS, *Opera*, tome VII, p. 897, Florence, 1746 ; l'édition d'*Énée le Tacticien* (Æneas Tacticus) de R. SCHÖNE, Leipzig, 1911 ; celle des *Geoponica*, de BECKH, Leipzig, 1895 ; VINCENT, *Extraits des manuscrits relatifs à la géométrie pratique des Grecs*, Paris, 1858 ; LAGARDE, *Symmicta*, Göttingen, 1887 (qui contient un long fragment sur les poids et mesures) ; PSELLŌS, par qui nous est parvenu un fragment étrange dont il sera question plus bas ; les *Cestes* ont été aussi utilisés dans un traité d'hippiatrique (τῶν ἰππιατρικῶν βιβλία δύο) publié par Grynæus à Bâle, en 1537 ; H. K. MÜLLER a publié un fragment médical (sur les purgations) dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie* de 1881.

(1) Voir l'édition de l'*Odyssée* de M. Victor BÉRARD, tome II, p. 83. — Africain dit avoir découvert intégralement cet hymne à Nysa et à Jérusalem ; dans la bibliothèque du Panthéon, à Rome, il n'en avait retrouvé qu'une partie.

foufreaux pour écarter les morts, jusqu'à ce que Tirésias ait répondu à ses questions, mettaient dans la bouche du héros un hymne assez long. Cet hymne est une invocation, qui rappelle d'assez près celles que nous rencontrons dans les papyrus magiques : Ulysse y fait appel non pas seulement à Anubis, à Isis et à Osiris, mais à Phrèn, Homosôsô, Ablanathô et autres démons de même noblesse. Africain, fier de sa trouvaille, ne met pas en doute l'authenticité du morceau, et cherche à expliquer comment il a disparu de la plupart des exemplaires.

Un autre morceau (1) énumère des recettes aphrodisiaques. Il n'est pas très surprenant qu'en présence d'un livre qui contenait tant d'éléments étrangers et peu compatibles, semble-t-il, avec le christianisme, certains critiques (2) se soient autrefois demandé si l'on ne devait pas distinguer deux *Africain* : un païen, auteur des *Cestes*, et le chrétien, auteur de la *Chronographie* et des deux *Lettres*. Mais Eusèbe attribue les *Cestes* à Africain le chrétien, aussi bien que celles-ci (3); et dans un fragment conservé par les *Geoponica*, l'auteur enseignait que, pour empêcher le vin de tourner, il faut inscrire sur le tonneau le verset 8 du Psaume XXXIV, qu'il qualifie de « paroles divines » (4). Le dédoublement proposé par Joseph Scaliger et Henri Valois est donc impossible à admettre (5).

*Conclusion.* — La vérité est qu'Africain était un fils de son temps, et qu'il en reste pour nous un des représentants

(1) Il est donné par THÉVENOT, p. xiv.

(2) Joseph SCALIGER et Henri VALOIS ; cf. GELZER, t. I, p. 2.

(3) EUSÈBE, *H. E.*, VI, 31.

(4) Cf. GELZER, *ib.*, p. 3.

(5) Il ne semble pas qu'il y ait grand fond à faire sur le témoignage de Bar Salibi et d'Ebed Jésus qui parlent d'un commentaire d'Africain sur le Nouveau Testament ; c'est faussement qu'ont été attribuées à Africain une narration des événements arrivés en Perse, à propos de l'incarnation de Notre Seigneur Dieu et Sauveur Jésus-Christ (texte dans MIGNE, *P. G.*, X), et la *Passion de Sainte Symphorose et de ses sept fils* (rédigée en latin ; il est vraisemblable d'ailleurs qu'Africain a su le latin).

les plus intéressants. Époque de fermentation intense ; époque singulière où religions orientales, christianisme, mysticisme païen, philosophie de plus en plus teintée de religion ou de magie, se sont entremêlés dans les rencontres les plus imprévues. Des empereurs, Philippe par exemple ou Alexandre Sévère, ont incliné vers la foi chrétienne ; des chrétiens, comme Origène, ont été appelés auprès de hauts fonctionnaires ou d'impératrices, curieux de s'initier à cette foi, qui travaillait à prendre de plus en plus le caractère d'une science ; d'autres, comme Africain, ont pu non seulement vivre dans l'intimité de princes orientaux devenus chrétiens, comme les Abgar d'Edesse, non seulement gagner la faveur d'empereurs dont le syncrétisme généreux cherchait à combiner l'enseignement du Christ avec un paganisme épuré, comme Alexandre Sévère, mais peut-être déjà, auparavant, servir un prince qui a été au contraire animé contre l'Église de sentiments hostiles, Septime Sévère. En même temps que se manifestaient, dans les milieux les plus divers, ces aspirations à de larges conciliations, les hommes d'un esprit supérieur, comme à l'époque hellénistique, prétendaient volontiers à l'universalité ; non seulement ils voulaient se montrer capables d'exceller dans toutes les parties d'une science qui, malheureusement, ne déterminait plus son objet ni ses méthodes avec assez de rigueur, mais ils aimaient associer l'étude et l'action. Africain qui fut peut-être officier dans l'armée romaine et qui devint un savant, qui ne dédaignait pas de faire métier d'architecte, au moment même où il venait d'achever sa *chronographie*, qui a su, dans la discussion de certains problèmes de philologie et d'histoire, faire preuve d'un esprit plus critique que celui des grands docteurs alexandrins, et qui en même temps n'avait aucun doute sur l'efficacité des recettes les plus puériles, par la variété de ses goûts, par le contraste des tendances auxquelles tour à tour il s'abandonne, par l'alliance de la science, de la foi et de la superstition, est un des témoins les plus instructifs de



la vie intellectuelle et de la vie sociale au III<sup>e</sup> siècle (1).

*Alexandre de Jérusalem.* — A ce même moment, le siège épiscopal, dans la ville natale d'Africain, Ælia Capitolina (Jérusalem), était occupé par un homme qui, sans avoir lui-même composé de longs ouvrages, mérite de tenir dans l'histoire littéraire une des places les plus honorables par l'appui qu'il donna aux grands docteurs alexandrins et par la fondation d'une des premières bibliothèques chrétiennes. Alexandre était probablement originaire d'Asie-Mineure, où il fut évêque pendant les premières années du III<sup>e</sup> siècle, sans que nous sachions de quelle Église (2). Formé à l'École catéchétique d'Alexandrie, élève de Pantène et de Clément, il offrit un asile à ce dernier, quand la persécution de Septime Sévère l'obligea à s'éloigner de l'Égypte. Un peu plus tard (3), au cours d'un voyage qu'il accomplit en Palestine, il fut retenu à Jérusalem par les fidèles, qui avaient pour évêque un homme excellent, mais trop âgé pour continuer à remplir efficacement tous les devoirs de sa charge. Alexandre dut consentir à devenir le coadjuteur de Narcisse, et il faut lui savoir gré de cette résignation, comme il faut savoir gré aux chrétiens de Jérusalem de leur initiative. Dans ses nouvelles fonctions, en effet, Alexandre put rendre de grands services à Origène, et le soutenir au moment où l'évêque d'Alexandrie lui témoignait une hostilité assez périlleuse ; il fonda aussi cette bibliothèque, où

(1) GELZER, t. I, p. 17, rappelle avec raison que dès le II<sup>e</sup> siècle l'empereur Hadrien, dans la *Lettre* fameuse qu'on a suspectée sans raison solide, disait aux chrétiens d'Égypte : « Pas un prêtre chrétien qui ne soit mathématicien (c'est-à-dire astrologue), qui ne soit haruspice, qui ne soit alipte ». C'est une exagération manifeste, qui reste cependant une indication précieuse.

(2) EUSÈBE, *H. E.*, VI, 11, 14, 19 ; JÉRÔME, *De Viris*, 62. — MIGNE, *P. G.*, X.

(3) En Cappadoce, selon Eusèbe et Jérôme ; en Cilicie, à Flavia, selon certains témoignages postérieurs.

(4) Selon HARNACK, *Geschichte*, II, I, p. 221, en 212/13.

Eusèbe trouva, un demi siècle plus tard, les quatre *Lettres* de lui dont il nous a conservé quelques extraits.

La première était une lettre de félicitations, envoyée à l'Église d'Antioche, après le choix qu'elle avait fait d'un nouvel évêque, Asclépiade ; elle fut écrite au temps de la persécution de Septime Sévère, dont Alexandre fut lui-même victime et à laquelle il n'échappa que par miracle, au dire d'Eusèbe ; il était emprisonné quand il l'écrivit et, à l'exemple d'Ignace, il trouve un adoucissement à ses souffrances dans la pensée que d'autres Églises font leur devoir ; la seconde avait pour destinataires les fidèles d'Antinoé, en Égypte ; l'extrait qu'en donne Eusèbe ne contient qu'une salutation au nom de Narcisse, qui atteignait alors 116 ans. Nous avons déjà cité la troisième, où Alexandre parle à Origène, en termes touchants, de sa reconnaissance pour ses maîtres, « pour ses pères », Clément et Pantène ; et la quatrième, écrite d'accord avec Théoctiste de Césarée, où les deux évêques libéraux n'acceptent pas la plainte que leur adressait leur intransigeant collègue d'Alexandrie, pour avoir laissé prêcher Origène, encore simple laïque (1). Alexandre mourut en prison, en 250, pendant la persécution de Dèce.

*L'Arabie. Bérylle de Bostra.* — On peut considérer l'Arabie comme une dépendance de la Palestine, au point de vue de l'histoire religieuse. Eusèbe (2) cite un évêque de Bostra, Bérylle, comme un lettré, qui, au temps de Caracalla, aurait composé des *Épîtres* et des *Traités*

(1) Jérôme parle vaguement d'autres lettres d'Alexandre (*sed et aliarum ejus ad diversos feruntur epistolæ*) et en mentionne expressément une où l'évêque de Jérusalem se serait justifié auprès de Démétrios d'avoir ordonné Origène prêtre ; on ne peut jamais se fier aveuglément à Jérôme. A-t-il fait une confusion avec la lettre relative à l'affaire de la prédication ? A-t-il existé aussi une seconde lettre relative à celle de la prêtrise ? Nous ne saurions le décider.

(2) EUSÈBE, *H. E.*, vi, 20 ; et *Chronique*, à l'année 2244 d'Abraham (= 5 de Sévère Alexandre) vi, 33. Cf. Jérôme, *De viris*, 60, où il parle d'une correspondance de Bérylle avec Origène ; le synode semble avoir lieu sous Gordien (238-44).

(συγγράμματα), conservés à la Bibliothèque de Jérusalem. Bérille prêcha un moment une sorte de monarchianisme, à propos duquel fut tenu un synode, auquel se rendit Origène. Origène fut assez heureux pour convaincre Bérille de son erreur et le ramener à l'orthodoxie.

---

## CHAPITRE II

### LA SYRIE, — ANTIOCHE

*La Syrie.* — Antioche restait la grande métropole de la Syrie. C'était l'une des villes les plus peuplées de l'empire ; elle gardait le prestige du rôle décisif qu'elle avait joué, aux premières heures de la propagande chrétienne ; mais sa population était au moins aussi mêlée et aussi turbulente que celle d'Alexandrie. La plèbe y était aisément entraînée aux émeutes ; l'élite goûtait volontiers la séduction des idées hardies. L'Église y était nombreuse et déjà opulente. La dernière moitié du III<sup>e</sup> siècle allait voir s'y produire des tentatives qui font pressentir la plus redoutable des hérésies, l'Arianisme (1).

*Sérapion, Geminus, Fabius d'Antioche.* — Nous ne connaissons que par quelques mots d'Eusèbe (2) l'évêque Sérapion (190-211), dont il restait plusieurs lettres ; l'une d'entre elles, que nous avons citée à propos de l'*Évangile* de Pierre, est pour nous un document historique d'un vif intérêt. De Geminus, qui fut prêtre, nous ne savons que ce qu'en dit Jérôme (3) : « qu'il laissa quelques monuments de son talent ». L'évêque Fabius (250-3) a été mêlé à la controverse entre Denys d'Alexandrie et le pape

(1) Sur Antioche, cf. BOUCHIER, *A short history of Antioche*, Oxford, 1921, et le 1<sup>er</sup> chapitre du livre II de l'ouvrage de M. Bardy, sur *Paul de Samosate* (Bruges, 1923).

(2) *H. E.*, VI, 12. — Voir sur Sérapion quelques pages de M. Bardy (*ibid*), p. 135 et suiv.

(3) *De viris*, 64.

Corneille : il avait reçu des lettres de ce dernier, et il est possible qu'il lui eût envoyé des réponses (1). Mais ces trois personnages, surtout les deux derniers, ne sont plus guère pour nous que des noms.

*Paul de Samosate* (2). — Dans le dernier tiers du siècle l'Église d'Antioche, et avec elle toute la chrétienté d'Orient, a été troublée par les controverses auxquelles ont donné lieu la conduite aussi bien que la doctrine de l'évêque qui succéda à Démétrianus, successeur lui-même de Fabius. Cet évêque, Paul, originaire de la Commagène, est resté connu sous le nom de Paul de Samosate (3). A vrai dire, il ne paraît pas avoir de titres très sérieux à figurer dans une histoire littéraire. Il n'est même pas sûr qu'il ait rien publié. Nous ne trouvons que dans Vincent de Lérins (4) une mention vague de ses *opuscules*, et c'est seulement dans un florilège du VII<sup>e</sup> ou du VIII<sup>e</sup> siècle (5) que sont cités, sous son nom, des fragments d'un *Discours à Sabinus*. Quoi qu'il faille penser de l'authenticité de ces fragments, dont nous parlerons plus longuement tout à l'heure, il semble que ce soit surtout par la parole qu'il ait fait connaître sa doctrine.

C'est un personnage des plus singuliers. Il a gouverné la grande église d'Antioche de 360 à 372, c'est-à-dire pendant la période où Odenath et Zénobie réussirent à

(1) EUSÈBE, *H. E.*, VI, 39 ; BARDY, *ib.*, p. 139. Fabius prit dans l'affaire des *lapsi* une attitude assez rigoureuse, et fut bien près d'entrer en conflit avec le pape Corneille. Son successeur Démétrianus se montra plus conciliant.

(2) Voir, sur PAUL DE SAMOSATE, l'excellent livre de l'abbé G. Bardy, cité *supra*, et celui de LOOFS : *Paulus von Samosata* (T. U. XCIV, 5 Leipzig, 1924. — Cf. aussi C.-E. RAVEN, *Apollinaris*, Cambridge, 1923.

(3) Samosate, ville principale de la Commagène, est aussi la patrie de Lucien, l'auteur des *Dialogues des Morts*.

(4) *Commonitorium*, 25. Le témoignage du *Décret dit de Gélase* est encore plus vague. C'est à tort qu'HARNACK (*Geschichte*, II, 2, 136) a cru retrouver les *opuscula* de Paul dans les *ὁπομνήματα* qui accompagnaient la lettre synodale.

(5) Cf. BARDY, p. 5.



constituer à Palmyre une principauté indépendante de l'empire. Peut-être même peut-on penser, avec M. Bardy, qu'il avait lié son destin à celui de la dynastie palmyrénienne, et qu'il fut un de ses agents ; il est certain en tout cas qu'il fut en bons termes avec Zénobie (1). Il exerça aussi des fonctions civiles ; il eut le titre de *ducénaire*, et ce ne fut sans doute pas comme un simple honneur ; il est vraisemblable qu'une charge effective, dans l'administration du fisc, s'y ajoutait. Paul de Samosate nous apparaît en effet, d'après tous les témoignages, comme le premier évêque *grand seigneur*. La dignité dont il fut revêtu, l'influence sociale qu'elle lui donnait, accrurent son prestige, qui eût été grand déjà sans elles ; car, dans la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle, l'évêque, surtout celui d'une grande métropole comme Antioche, commençait à être considéré par les autorités et respecté par la foule même païenne. Mais déjà cette association d'un certain pouvoir politique et du pouvoir religieux révéla tous ses périls. Même en tenant compte de cette réserve nécessaire, que nous ne connaissons plus Paul autrement que par les dires de ses ennemis, on ne peut guère croire qu'il ait été de la lignée des évêques qui n'ont jamais eu devant leurs yeux d'autre idéal que celui de la tradition apostolique (2).

Peu de temps après son arrivée à l'épiscopat, Paul devint suspect par la doctrine qu'il enseignait autant que scandaleux par la vie qu'il menait. Une opposition se forma contre lui, dirigée par Domnus, fils de son prédécesseur Démétrianus et qui devint son successeur. Domnus fut aidé surtout par un prêtre du nom de Malchion. Les évêques d'Orient s'émurent. Un synode se réunit alors que Denys

(1) Cf. aussi RAVEN, p. 47 ; LOOFS, p. 51 (avec certaines réserves, p. 15-34).

(2) Les conséquences parfois fâcheuses du développement intense des Églises ne s'aperçoivent pas seulement à Antioche. Origène, en Orient, Cyprien en Occident ont connu plus d'un évêque peu digne de sa charge ; cf. les textes réunis par BARDY, p. 179-80.

d'Alexandrie vivait encore, par conséquent en 264. Mais Paul était un raisonneur subtil ; il se défendit habilement, et le synode se sépara sans avoir rien décidé. Un second concile s'assembla quelques années après, probablement à l'automne de 268 (1), peut-être sur l'initiative d'Hélénus, évêque de Tarse. Le premier rôle y fut joué par Malchion. Il y eut de nombreux interrogatoires où Paul fut pressé de questions, et des tachygraphes en prirent note. Le concile se déclara convaincu, déposa Paul, et élut à sa place Domnus. Il adressa à tous les évêques de la chrétienté une lettre — probablement rédigée par Malchion — pour les mettre au courant de l'affaire, et le dossier comprenant les interrogatoires y fut joint. Nous en possédons des fragments, grâce à Eusèbe (*H. E.*, VII, 30), et l'on s'efforce d'en retrouver d'autres ailleurs. Paul, déposé, ne se soumit pas au jugement des évêques, et la majorité des chrétiens d'Antioche lui resta fidèle. Mais, en 271, Aurélien, qui avait dû d'abord ménager les princes de Palmyre, se sentit assez fort pour les mettre à la raison. Il fut facilement vainqueur ; il rentra en triomphateur dans Antioche, et, dit Eusèbe (2), « comme Paul ne voulait pas sortir de la maison de l'Église... prié d'intervenir, il trancha le différend par une sentence excellente, en décidant d'attribuer la maison à ceux à qui les évêques d'Italie et de la ville de Rome l'auraient adjugée. » Paul fut condamné par un concile, mais la sentence fut exécutée par le bras séculier. Après son expulsion par Aurélien, nous n'entendons plus parler de lui.

La doctrine de Paul était essentiellement monarchienne. Soucieux de ne pas compromettre l'unité divine, Paul ne voyait guère dans le Verbe ou la Sagesse qu'une propriété du Père, non une personne. Son Jésus n'était qu'un

(1) BARDY, p. 218.

(2) *Ibid.*

grand prophète, supérieur à tous les autres (1). Il n'y avait dans le Père qu'une οὐσία, le mot étant pris à la fois au sens de substance et à celui de personne, et parce que Paul s'exprimait ainsi, parce qu'il posait la question autrement que la posèrent les Ariens, le concile rejeta le terme de consubstantiel (ὁμοούσιος), qui devait devenir la formule de l'orthodoxie, au concile de Nicée. Si aucun écrit de Paul ne nous est parvenu, nous possédons plusieurs fragments sous son nom, dont la plupart dérivent des délibérations du concile d'Antioche et dont certains sont donnés comme provenant d'un écrit, le *Discours à Sabinus*. La critique intrinsèque de ces morceaux, l'examen des sources qui nous les ont transmis, est un travail difficile, que M. l'abbé Bardy a fait avec beaucoup de compétence et beaucoup de soin (2). Nous n'avons pas à insister sur les premiers, si intéressants qu'ils soient pour l'histoire de la théologie. Les seconds nous intéressent, parce que, s'ils sont authentiques, Paul devient un écrivain, et doit avoir sa place dans une histoire littéraire. Ils sont au nombre de cinq, et sont attestés uniquement par la *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi* (3), c'est-à-dire par un florilège où ils sont insérés dans une série d'extraits relatifs aux origines de la doctrine des *Monothélites*, extraits dont beaucoup sont suspects et qui ont été réunis un peu au hasard. Cet entourage donne déjà à réfléchir, et l'examen intrinsèque des textes me semble de nature à fortifier grandement le doute (4). Doit-on —

(1) Je résume un peu grossièrement ce qu'on entrevoit de sa doctrine ; pour plus de précision, se reporter aux deux ouvrages de Bardy et de Loofs.

(2) Les fragments ont été réunis d'abord par LAWLOR, dans le *Journal of theological Studies*, 1917-1918. M. Bardy les reproduit, et en fait une critique minutieuse ; de même Loofs. Ces deux savants ont également étudié de très près tous les témoignages ; voir particulièrement Loofs pour la *Lettre des six évêques* (ou *Lettre d'Hyménée*).

(3) éd. Diekamp, Münster, 1907 ; cet ouvrage est un florilège qui, selon l'éditeur, daterait de la fin du VII<sup>e</sup> siècle ou du début du VIII<sup>e</sup>.

(4) Je suis plus nettement encore contre leur authenticité que

même au cas où nos fragments devraient être considérés comme des faux ou comme des citations retouchées — maintenir que Paul avait écrit un *Discours à Sabinus* ? Rien ne nous autorise à répondre à cette question.

Notre personnage reste donc plus intéressant pour l'histoire de l'Église que pour l'histoire de la littérature. C'est à la première — et elle ne s'en fait pas faute — qu'il appartient de tracer, d'après la *Lettre* du concile, le portrait de ce singulier évêque, qui, fier de son titre de ducénaire (1), paraissait dans les rues avec une escorte ; qui, dans l'Église, se fit le premier installer un trône, élevé sur une plateforme ; qui chez lui avait son *cabinet* (*secretum*), comme un magistrat civil ; qui faisait chanter, par un chœur de femmes, des psaumes à sa louange ; concussionnaire avec cela et de mœurs plus que suspectes ; car c'est lui qui le premier admit dans son entourage ces femmes que l'on appela plus tard en latin des *Subintroductæ*, en grec des *Syneisactes*, et il ne se déplaçait pas sans emmener avec lui deux d'entre elles, jeunes et jolies. C'est à elle qu'il appartient de se demander si ces griefs sont aussi graves que les faisaient ses adversaires, et s'il y a lieu ou non d'y faire la part de l'hostilité que la doctrine de Paul souleva (2).

Quant au prêtre Malchion, qui joua son rôle avec ténacité et habileté, et conduisit devant le concile la discussion en interrogatoires très serrés et avec une précision

Bardy et Loofs ; Harnack s'est montré plutôt disposé à l'accepter (*Geschichte*, II, 2, 137).

(1) Ducénaire signifie proprement : un fonctionnaire qui reçoit un traitement de 200.000 sesterces ; un autre Palmyrénien, probablement parent d'Odenath, est connu par une inscription comme ayant porté ce titre (Cf. Loofs, p. 5, note 1).

(2) Il y a peu de chose à conclure des griefs relatifs au trône ou à l'escorte ; les griefs relatifs aux mœurs étaient-ils fondés ? Voir les réserves de Loofs (p. 200-201) et son interprétation des dires relatifs aux *syneisactes*. Le *cabinet* (ou salle d'audience) peut s'expliquer d'abord par les fonctions civiles que Paul a exercées. Il reste toujours vraisemblable que, dans son double rôle, Paul a pu apparaître comme un évêque assez singulier, en son temps du moins.

rigoureuse, nous ne savons rien d'autre à son sujet, sinon qu'il avait été non seulement formé par la culture hellénique, mais qu'il dirigeait lui-même à Antioche une école où il la donnait (1). Il est clair, par ce que nous savons encore des discussions qui eurent lieu au concile, que Paul était un dialecticien exercé, bien au courant des procédés de la logique péripatéticienne ; il fallut lui opposer un *spécialiste*, et les évêques recoururent à Malchion (2). Toute cette controverse, sans que l'appel aux *Écritures* fût négligé, a cependant eu pour principal élément des concepts et des distinctions philosophiques. La théologie du iv<sup>e</sup> siècle s'annonce déjà.

(1) Un texte semble l'appeler prêtre d'*Alchies* ; on a supposé qu'il pouvait s'agir d'une localité voisine d'Antioche, d'ailleurs inconnue ; il est plus probable qu'il faut, comme le propose Loofs, corriger ce texte en modifiant la ponctuation et lire : *Malchion*, le nom du prêtre étant répété devant les paroles qui sont mises dans sa bouche (Loofs, p. 83). — La phrase où Eusèbe parle de son enseignement (*H. E.*, VII, 29) offre aussi un texte mal assuré. C'est d'après Jérôme qu'il aurait rédigé la lettre synodale.

(2) Cf. le rôle joué par Origène dans l'affaire de Bérylle de Bostra.

---



## LIVRE VII

### LA LITTÉRATURE GRECQUE CHRÉTIENNE EN ASIE-MINEURE AU III<sup>e</sup> SIÈCLE

---

#### CHAPITRE I

##### CAPPADOCE. — PONT. — BITHYNIE

*Bibliographie.* — FIRMILIEN DE CÉSARÉE : EUSÈBE, *H. E.*, VI, 26-27, 46 ; VII, 5 ; 14, 28, 30 ; — *Cypriani opera*, éd. Hartel, tome III, *Épître LXXV* (dans le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* publié par l'Académie de Vienne) ; — BENSON : *Cyprian, his life, his time, his work*, London, 1897, p. 377.

GRÉGOIRE LE THAUMATURGE : EUSÈBE, *H. E.*, VI, 30 ; VII, 28 ; JÉRÔME, *De viris illustribus*, 65. — MIGNE, *P. G.*, X. — *Dankrede an Origeneſ*, éd. KOETSCHAU (collection Krüger, fascicule IX) Fribourg, 1894. — Ἐκθεσις τῆς πίστεως, dans CASPARI, *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufssymbols und der Glaubensregel*, Christiania, 1879, et d'après lui dans HAHN, *Bibliothek der Symbole*<sup>3</sup>, Breslau, 1897 ; — Ἐπιστολὴ κανονικὴ, dans ROUTH, *Reliquiæ sacræ*<sup>2</sup>, III, 251 ; DE LAGARDE, *Reliquiæ juris ecclesiastici antiquissimæ græce*, Leipzig, 1856, 156, p. 60 ; PITRA, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, I. Rome, 1866, p. 562. — Μετάφρασις εἰς τὸν Ἐκκλησιαστὴν Σολομῶντος dans Migne, X. — A Théopompe sur la passion du Christ, dans DE LAGARDE, *Analecta Syriaca*, 46 ; cf. Pitra, *Analecta Sacra*, IV, 103, 363. — V. RYssel, *Gregorius Thaumaturgus, sein Leben und seine Schriften*, Leipzig, 1880. — BRINKMANN, *Gregors des Thaumaturgen Panegyricus auf Origenes*, Rheinisches Museum, 1901.

ANTHIME DE NICOMÉDIE. — G. MERCATI, *Note di letteratura biblica e cristiana antica*, Rome, 1901 (*Dans Studi e Testi*, V.) ; EUSÈBE, *H. E.*, VIII, 6, 13.

*Firmilien de Césarée.* — Si la frange maritime, au Sud et à l'Est de l'Asie Mineure, a eu les prémices de la prédication chrétienne, si Milet, Éphèse, Smyrne, les églises de la vallée du Lycus, celles de la Lycaonie, ont été les plus anciens fleurons de l'Église asiatique, les régions intérieures et septentrionales n'ont pas tardé à suivre leur exemple. Déjà Paul avait évangélisé une partie de la Galatie, et, selon l'opinion qui reste la plus vraisemblable, il faut bien entendre par ce terme la Galatie au sens strict. Au commencement du <sup>ii</sup><sup>e</sup> siècle, sous le gouvernement de Pline le Jeune, la Bithynie était envahie par la foi. Au <sup>iii</sup><sup>e</sup> siècle, les Églises de Cappadoce ou du Pont elles-mêmes nous apparaissent très florissantes, et elles ont à leur tête des évêques qui jouent parfois un rôle de premier plan dans les controverses sur le dogme ou la discipline.

Firmilien fut l'un d'entre eux. L'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe nous le montre, dès les alentours de l'année 230, en possession du siège de *Césarée*. C'était un élève d'Origène, qu'il avait attiré auprès de lui, pendant quelque temps, et qu'il était allé entendre en Palestine (*H. E.*, VI, 26, 27). Quand l'affaire des *lapsi* et l'intransigeance de Novatien jetèrent le trouble dans toute la chrétienté, il fut, avec Denys d'Alexandrie, un de ceux qui provoquèrent la réunion d'un synode, où Novatien fut condamné (*ib.*, 46). Dans le débat sur la validité du baptême conféré par les hérétiques, il se rangea avec énergie du côté de Cyprien contre l'évêque de Rome, Étienne. Dans le procès de Paul de Samosate, tout au moins dans ses préliminaires, il ne tint pas une place moins importante. « Il condamna ses innovations », disent les évêques qui ont rédigé la *Lettre* synodale, dont Eusèbe nous a conservé des extraits (*ib.*, VII, 30), « comme nous le savons et en témoignons, nous qui avons été présents, et comme beaucoup d'autres le savent aussi ; mais comme Paul promettait de changer de sentiment, il le crut ; il espéra que l'affaire aboutirait à un dénouement favorable sans aucun débat pénible, dupé qu'il fut par celui qui avait renié son

Dieu et n'avait pas conservé sa foi première. Firmilien cependant devait se rendre à Antioche, et il arriva jusqu'à Tarse ; car il avait fait l'épreuve de sa perversité impie. Mais tandis que nous étions déjà réunis, que nous l'appelions et l'attendions, il trouva le terme de sa vie (1). » Il s'agit du synode de 268, et nous apprenons ainsi la date de la mort de Firmilien.

Saint Basile, dans son traité *sur le Saint-Esprit* (xxix, 74) s'appuie sur l'opinion de Firmilien, et cite « les discours qu'il a laissés ». Moïse de Chorène, dans son *Histoire de la Grande Arménie* (II, 75), parle de nombreux écrits de lui, et en particulier d'une *Histoire des persécutions* au temps de Maximin et de Dèce, et plus tard de Dioclétien. Ce dernier trait suffit à rendre suspect son témoignage, et l'expression dont se sert Basile est bien vague. Tout ce qu'on peut considérer comme certain, c'est que Firmilien, comme tous les grands évêques de son temps, a écrit des *Lettres*, à propos des graves affaires auxquelles il a été mêlé. Il nous en reste une, assez longue, dans la correspondance de Cyprien. Elle y porte le n<sup>o</sup> LXXV, et c'est naturellement sous la forme d'une traduction latine qu'elle y a été recueillie. Mais il n'y a pas de raison sérieuse de la suspecter (2). Elle est relative à la question du baptême des hérétiques, et elle a un double intérêt. En premier lieu, elle exprime avec une netteté et une vigueur extrêmes le sentiment de son auteur ; non seulement celui-ci est tout-à-fait du même avis que Cyprien, et se déclare sans aucune réserve hostile à la validité de ce baptême ; mais il parle avec sévérité, presque avec colère, de l'attitude intransigeante du pape Étienne, et il laisse lui-même percer parfois un certain orgueil d'Oriental, né et élevé dans les régions qui ont été le berceau de la foi. En second lieu, il nous donne quelques détails intéressants

(1) Sur le rôle de Firmilien en cette affaire, cf. Loofs, *l. c.*, p. 56 et 280.

(2) Pour les soupçons dont elle a été l'objet, voir les dissertations

sur la vie des Églises de Cappadoce, comme lorsqu'il raconte (§ 10) l'histoire d'une persécution locale qui eut lieu sous le gouvernement de Sérénianus, et l'apparition d'une prophétesse à demi-folle, qui, à la faveur du trouble jeté dans les esprits par cette persécution, jouit pendant quelque temps d'une grande vogue.

*Grégoire le Thaumaturge. — Biographie.* — Théodore, de Néocésarée, dans le Pont (1), qui était destiné à devenir l'un des meilleurs élèves d'Origène, appartenait à une famille aisée, et son père était païen. Il n'avait que quatorze ans quand celui-ci mourut. « Je me trouvai orphelin, ce qui sans doute devint pour moi l'origine de la connaissance du vrai. C'est alors en effet que je me convertis à la foi salutaire et véritable, je ne sais comment, forcé plutôt que de mon propre mouvement. Car, de quel jugement étais-je capable, alors que je n'avais que quatorze ans ? » Ces paroles de son *Remerciement* à Origène sont assez obscures (2) ; on ne peut guère les expliquer cependant qu'en supposant que le père seul était païen, et que l'enfant céda à l'influence de sa mère, déjà chrétienne. Il ne le regretta pas plus tard. C'est peut-être au

de Molkenbuhr dans MIGNE *P. L.*, III ; pour l'hypothèse d'interpolations, RITSCHL, *Cyprian von Carthago und die Verfassung der Kirche*, Göttingen, 1881 ; en faveur de l'authenticité, BENSON, *l. c.*, et ERNST, *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1894.

(1) Nos meilleurs témoins, après Grégoire lui-même, sont Eusèbe et Jérôme. La biographie du Thaumaturge s'est enrichie de bonne heure de légendes de toutes sortes ; la plupart se trouvent déjà dans le panégyrique que lui a consacré saint Grégoire de Nysse. Le ton n'est pas différent dans une *Vie* anonyme conservée en syriaque, ni dans une autre, également anonyme, écrite en latin. Pour les rapports qu'ont entre elles ces trois biographies, cf. KÆTSCHAU, (*Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1898), et PONCELET (*Recherches de Science religieuse*, 1910).

(2) *Remerciement*, 5. Grégoire semble vouloir réserver à Origène le mérite d'avoir fait de lui un véritable chrétien. Grégoire de Nysse déclare que, ne voulant louer en son héros que le chrétien, il ne dira rien de ses origines ; il mentionne la mort de ses parents, parle en termes très généreux de sa conversion, et attribue à un mouvement spontané la perfection à laquelle il arriva dès sa jeunesse.

moment de sa conversion qu'il prit le nom de Grégoire, un des noms fort aimés des chrétiens en ce temps-là (1). Il reçut une excellente éducation, celle que recevaient les fils de bonne famille destinés à devenir de hauts fonctionnaires ; il étudia la rhétorique et le droit (2). Un hasard le mit en présence d'Origène. Il avait une sœur, qui avait précisément épousé un assistant du gouverneur de Palestine. Il lui incombait un jour de la reconduire, en compagnie de leur frère Athénodore, de Cappadoce, où elle était restée auprès de sa mère, à Césarée où résidait son mari. Les deux frères se proposaient de se rendre de là à Beyrouth, pour y terminer leurs études à la célèbre école de droit. Mais Grégoire vit et entendit Origène à Césarée. Il reçut le coup de foudre. Il a exprimé, dans son *Remerciement*, l'enthousiasme qui s'empara de son âme, en termes dont l'ardeur égale celle d'un amoureux rappelant le jour où il vit pour la première fois celle qu'il aime. « Ce fut comme une étincelle qui pénétra le fond de mon âme, qui s'y alluma et y brûla, l'amour pour le Verbe sacré lui-même, le tout aimable, celui dont la beauté ineffable nous attire invinciblement, aussi bien que pour cet homme, son ami et son interprète (3). » Grégoire demeura au moins cinq ans auprès d'Origène ; quand il se décida à retourner en Cappadoce, il prononça, « devant une nombreuse assistance, et en présence d'Origène lui-même (4) », le *discours de remerciement* par lequel nous connaissons toute cette histoire.

On peut placer la naissance de Grégoire dans le premier quart du III<sup>e</sup> siècle. C'est entre 230 et 240 qu'il a dû résider

(1) *Ib.* Le nom de Grégoire est de même famille que le verbe γρηγορεῖν, être éveillé ; le nom de Γρηγόριος ou Ἐγρηγόριος est donné aux anges ; sous la seconde forme, il est d'ailleurs plutôt péjoratif et désigne ceux qui péchèrent avec des femmes.

(2) En Cappadoce même, selon le *Remerciement* ; Grégoire de Nysse parle d'un séjour à Alexandrie, que rien ne confirme.

(3) *Ib.* VI.

(4) Jérôme, *de Viris*, 65.



à Césarée, sans qu'il soit aisé de préciser davantage la date de son séjour (1). Les deux frères — car Athénodore avait suivi l'exemple de Grégoire — s'en retournèrent dans le Pont. Origène écrivit à son ancien élève une lettre (2), de laquelle il résulte que celui-ci n'avait pas alors entièrement renoncé aux carrières civiles ; mais peu d'années après leur retour, quand ils étaient jeunes encore, son frère et lui furent appelés l'un et l'autre à l'épiscopat. Ce fut Phædimos, évêque d'Amasée, qui consacra Grégoire, comme évêque de Néo-Césarée (3). Nous n'avons pas de renseignements détaillés sur l'activité qu'il déploya dans ses fonctions ; mais il n'y a aucun doute qu'elle n'ait été très féconde. Pour que la légende se soit emparée de lui comme elle a fait de si bonne heure, il faut qu'il ait produit sur ses contemporains une impression singulièrement puissante. C'est lui qui a amené en masse à l'Église les populations de toute cette région lointaine et un peu sauvage.

Nous ne connaissons qu'un très petit nombre de faits précis, qui confirment ces vraisemblances. Saint Grégoire de Nysse rapporte que, pendant la persécution de Dèce, en 250/251 (4), il se réfugia dans les montagnes, avec une partie de son troupeau. Peu de temps après, en 253/4, quand la persécution avait cessé, un nouveau fléau vint s'abattre sur la province, qui fut dévastée par une invasion de Goths et de Borades. Les Barbares commirent toutes sortes de méfaits, et, chose plus triste encore, il se

(1) Eusèbe et Jérôme parlent d'un séjour de cinq ans ; Grégoire lui-même de huit ans. La difficulté est de savoir si le séjour fut continu et de le faire concorder avec ce que nous savons de la biographie d'Origène, et des périodes pendant lesquelles celui-ci s'est absenté de Césarée. Krüger les place en 233-8 ; Rysselles fait commencer en 231 ; Harnack en 236 seulement ; la première date est la plus vraisemblable.

(2) Cette lettre a été insérée dans la *Philocalie*, dont elle forme le ch. XIII.

(3) Grég. de Nysse (MIGNE P. G., XLVI, 909.

(4) *Ibid.* 946-8.

trouva beaucoup d'habitants du Pont, et parmi eux même des chrétiens, qui s'associèrent à leur brigandage ou tout au moins profitèrent sans scrupule de ses conséquences. Quand l'ordre fut rétabli, Grégoire prit, pour réparer tous ces maux, des mesures très sages, qu'il fit connaître dans sa *Lettre canonique*. Enfin Eusèbe (1) met Grégoire et son frère Athénodore au nombre des évêques qui, en 264/5, prirent part au premier synode réuni pour se prononcer sur le cas de Paul de Samosate. Suidas (2) nous apprend que Grégoire mourut sous le règne d'Aurélien (270-75).

Saint Basile, dans son *Traité sur le Saint-Esprit* (3), rappelant le souvenir de Grégoire, s'exprime ainsi : « Ne le placerons-nous pas parmi les Apôtres et les Prophètes, cet homme qui a eu pour guide, comme eux, le Saint-Esprit, qui, toute sa vie durant, a marché sur la trace des Saints, qui, pendant toute son existence, a réalisé en sa perfection la conduite évangélique ? Oui, je le proclame, nous ferions tort à la vérité, si nous ne comptions pas cette âme au nombre de celles qui furent unies à Dieu. Grégoire fut comme un flambeau lumineux, qui resplendit dans l'Église de Dieu ; et, grâce à l'aide du Saint-Esprit, il exerça contre les démons une puissance redoutable. Il avait reçu à un tel degré la grâce de la parole, pour se faire écouter des païens, qu'ayant trouvé les Chrétiens au nombre de dix-sept seulement, il amena à Dieu, par la connaissance qu'il leur en donna, tout le peuple de la ville et tout le peuple de la campagne. Il détourna le cours des fleuves, sur l'ordre qu'il leur donnait au nom souverain du Christ ; il dessécha un étang qui faisait naître la guerre entre des frères avarés. Quant à ses prédictions de l'avenir, elles furent telles qu'elles ne semblent inférieures en rien à celles des prophètes. Pour tout dire, il

(1) *H. E.*, VII, § 28.

(2) *Lexique*, s. v.

(3) *XXIX*, 74.

serait trop long de raconter les miracles d'un homme qui, par les merveilles des grâces accomplies en lui par le Saint-Esprit en toute espèce de puissance, de signe ou de prodige, était appelé un second Moïse par les ennemis même de la vérité. »

Ces quelques lignes peuvent donner une idée du souvenir qu'avait laissé Grégoire. Dans ces contrées reculées, parmi des populations campagnardes, peu instruites sans doute et dont l'imagination s'exaltait aisément, il fallut, par une sorte de nécessité, que son zèle de convertisseur, que le succès de son apostolat fussent illustrés et confirmés par les miracles qui lui ont été prêtés. Il nous apparaît ainsi, dans son double rôle de missionnaire et de thaumaturge, assez semblable à ce que sera, au siècle suivant, saint Martin dans les campagnes gauloises. De tous les prodiges auxquels Basile fait de brèves allusions, nous n'en raconterons qu'un, celui de l'étang : « Il y avait un étang, situé dans les régions du Pont, riche en poissons, dont la prise fournissait d'opulents revenus à ses possesseurs. Ceux-ci étaient deux frères, qui l'avaient obtenu en héritage. Mais l'amour de l'argent, qui domine le cœur de presque tous les mortels, brisa même le lien fraternel. Au temps de la pêche, les deux frères réunissaient de grandes foules, non tant pour la prise des poissons que pour l'égarement des hommes ; guerres et meurtres s'émouvaient ; le sang humain était versé pour des poissons. Mais par la providence de Dieu, un remède s'offrit ; ce fut la venue de Grégoire. Il vit les combats, et les morts, et la fureur des deux frères. Il demanda quelle cause enflammait ainsi ces hommes, pour leur perte et celle de leurs proches ; il n'en trouva pas d'autre que la pêche des poissons. Alors, comme en l'honneur de son arrivée, les deux partis avaient fait un peu de silence : « N'allez pas », leur dit-il, « mes enfants, faire tort à vos âmes raisonnables, pour des animaux muets ; rompre votre paix fraternelle par avidité du gain ; violer également les lois de Dieu et celles de la nature. Venez avec

moi jusqu'au bord de cet étang fatal. Là, désormais, par la vertu de Dieu, je mettrai fin à tous vos débats, à votre rivalité sanguinaire ». Il dit, et à la vue de tous, il planta la verge qu'il tenait en main là où les premières ondes venaient atteindre le rivage, s'agenouilla, leva les mains vers le ciel, et supplia le Très Haut en ces termes : « Seigneur, Dieu de nos pères, qui, alors que le premier homme, Adam, avait péché et transgressé ton commandement, as modéré le châtement de sa faute, et détourné ta sentence de malédiction contre la terre, en disant : *Maudite soit la terre en ses œuvres*, maintenant aussi prends en pitié le danger que court le sang fraternel de ces jeunes hommes ; ordonne que soient maudites ces eaux, en leurs œuvres, puisque, enflammés de fureur, ils ont oublié l'amour fraternel. Que jamais plus en ce lieu poisson n'apparaisse, eau ne repose ; qu'il devienne un champ soumis à la charrue, fécond en céréales, et gardien perpétuel de la concorde fraternelle ! » A peine eut-il fini de prier, que l'eau subitement reflua, et, s'enfuyant d'une course rapide, contrainte à se retirer de la surface et à disparaître à la vue, elle fut rendue aux abîmes d'où elle était venue, laissant la campagne desséchée aux frères redevenus d'accord. Jusqu'à ce jour, le sol y est, dit-on, fertile, et porte des fruits au lieu des barques qu'il portait jadis (1) ».

*L'œuvre de Grégoire. — Le Remerciement à Origène.* — On ne sera pas surpris que dans ce qui nous est parvenu sous le nom d'un homme dont la légende a ainsi embelli la vie, il faille faire la part de ce qui est authentique et de ce qu'il faut rejeter. Un discours qui porte en lui-même la marque de son authenticité, c'est le *Remerciement à Origène*, (Εἰς Ὀριγένην προσφωνητικὸς καὶ πανηγυρικὸς λόγος) (2),

(1) RUFIN, *Hist. eccl.*, VII, 25 ; même récit dans GRÉGOIRE DE NYSSÉ, (*l. c.*, 925-928). — Cf., entre autres, dans les *Dialogues* de Sulpice Sévère (III, VII), saint Martin et la grêle.

(2) Tel est le titre que porte le *Discours* dans les manuscrits ; Grégoire l'appelle plus simplement lui-même λόγος χαριστήριος ; c'est ce titre que j'ai traduit.

prononcé à Césarée, dans les circonstances que nous avons rappelées. C'est aussi le seul des écrits subsistants qui nous paraisse vraiment caractéristique. Nous devons, de le posséder encore, à Eusèbe et à Pamphile, qui eurent l'heureuse idée de l'insérer dans leur *Apologie pour Origène*. C'est en effet le document le plus précieux que nous ayons sur les méthodes d'enseignement d'Origène et le témoignage le plus décisif de l'enthousiasme que cet enseignement excita. Mais il ne nous fait pas moins bien connaître son auteur, non seulement par ce qu'il nous apprend de sa jeunesse et de ses origines, mais parce qu'il nous révèle aussi bien les traits essentiels de son caractère et de son esprit que les influences qu'il avait subies. Grégoire y apparaît avec son âme ardente, éprise d'un amour enflammé pour cette foi qui, démontrée par Origène, prend l'aspect rigoureux d'une science, et pour le maître incomparable qui, en expliquant l'*Écriture* avec une lumineuse pénétration, se montre l'égal de ces prophètes dont il éclaircit les énigmes voulues. Il y apparaît aussi formé par toutes les disciplines helléniques ; maître dans l'art de la rhétorique, dont il abuse en virtuose qui nous laisserait autant qu'un sophiste païen, si, sous tant de paroles surabondantes, sous les figures de mots et de pensées apprises à l'école et appliquées soigneusement comme des recettes infaillibles, on ne sentait tant de jeunesse frémissante, tant d'enthousiasme sincère et profond.

Les défauts sont sensibles surtout dans ces morceaux de parade que sont entre tous l'exorde et la péroraison. Que de préliminaires avant d'aborder le sujet ! Grégoire fera d'abord, pour mieux prouver son éloquence, un long éloge du silence qu'il devrait garder, assure-t-il, pour tant de raisons ! N'a-t-il pas abandonné depuis longtemps la rhétorique pour la philosophie ? N'a-t-il pas, au cours de ses études juridiques, presque désappris le grec pour le latin ? Et de quel homme ne va-t-il pas parler ? combien ne risque-t-il pas d'être inférieur à la tâche ? Il a pour



excuse sa gratitude, et s'il ne peut, dans sa reconnaissance, apporter que ce qu'il a, il apportera le denier de la veuve. A qui doit s'adresser cette reconnaissance ? A Dieu le Père d'abord ; puis au Sauveur, qui seul est capable de louer dignement le Père ; à l'ange gardien de Grégoire aussi, instrument vigilant de cette Providence, qui règle les moindres incidents de notre vie, et qui, par les voies les plus imprévues, réalise le dessein de Dieu sur nous. Y avait-il rien, par exemple, qui parût moins vraisemblable que la rencontre de Grégoire et d'Origène ? Il a fallu, pour qu'elle fût possible, qu'Origène fût obligé de quitter Alexandrie pour venir s'établir à Césarée, et, qu'au même moment, deux jeunes Cappadociens se vissent tenus de remplir un devoir familial, en reconduisant leur sœur à son mari. Ainsi se joue la Providence.

Après ce récit, viennent les pages où Grégoire explique comment Origène le convertit à la *philosophie*, et à quel point il s'empara de son âme. On y entend un accent dont la sincérité n'est pas douteuse, et on y passe en revue tous les artifices qui peuvent révéler qu'avant d'être à l'école d'un philosophe chrétien, l'auteur n'a pas perdu son temps chez les rhéteurs profanes. C'est ainsi que, pour exprimer avec quelle spontanéité irrésistible son âme a suivi l'entraînement qui l'a porté vers le grand Alexandrin, après avoir pris un premier exemple dans l'*Écriture*, celui de l'attachement de Jonathan pour David (*I Rois*, xviii, 1), Grégoire recourt à une formule qu'il emprunte au *Discours sur la Couronne*. Après quoi il développe, longuement et régulièrement, deux comparaisons qui assimilent Origène à un laboureur et à un jardinier ; ces comparaisons sont, en leur germe, platoniciennes, mais elles prennent une extension démesurée, et au lieu de rester simplement significatives, à la manière socratique, elles tournent à une ampleur oratoire ou à des jolieses de détail purement sophistiques. Cependant, Grégoire nous déclare, aussitôt après, que, pendant cinq ans, Origène

vient de le former non « selon le goût des rhéteurs », mais exclusivement selon la raison (1).

Toute la partie centrale du discours est pour nous la plus intéressante, parce qu'elle est le seul témoignage détaillé qu'un contemporain nous ait laissé sur la direction qu'Origène donnait à ses élèves, dans son école de Césarée. Grégoire nous énumère les principales disciplines qu'il enseignait, et définit l'esprit qui inspirait cet enseignement. Dialectique, physique, géométrie, astronomie, éthique, toutes les sciences helléniques ont leur tour, mais toutes sont envisagées d'un point de vue chrétien. Le maître ne s'impose pas seulement par sa science et son talent incomparable ; il s'impose par son caractère et sa vertu. Il met en accord sa vie et sa doctrine, avec une conscience autrement scrupuleuse que celle des philosophes païens. Visant le stoïcisme et sa théorie orgueilleuse du sage parfait, qui est l'égal de Dieu, Grégoire déclare qu'Origène aurait réalisé l'idéal du sage — si cet idéal pouvait être atteint par des hommes, qui ne peuvent que travailler incessamment à s'en rapprocher le plus possible, avec le concours de la grâce divine. Dans un passage où se mêlent de la manière la plus curieuse l'inspiration la plus chrétienne et la tradition la plus tenace du socratisme et du platonisme, Grégoire propose à l'homme l'ancien mot d'ordre : *Connais-toi toi-même*, et définit cet effort comme un travail de l'âme repliée sur elle-même, pour surprendre en son fond un reflet de la Divine Intelligence. Le but de toutes les vertus, dont la piété est la mère,

(1) *Remerciement*, ch. vi : « ψυχὴ γὰρ ἐλεύθερον καὶ οὐκ ἐγκατάχλειστον οὐδενὶ τρόπῳ, οὐδ' ἂν ἐν οἰκίσκῳ καθέριξας τηρῆς ». C'est un des mots les plus connus de Démosthène (*Couronne*, 97). Un peu plus loin, on trouve un souvenir d'un mot, également très connu, d'Euripide (*le visage doré de la justice*, *Mélanippe*, frgt. 486, Nauck). — D'une manière générale, sur ces *flosculi*, voir BRINKMANN, *Rheinisches Museum*, LVI ; l'étude de Brinkmann est surtout une critique de l'édition de Koetschau, mais débute par une caractéristique générale du *Remerciement*.

« n'est point autre, j'imagine, que de devenir semblable à Dieu par la pureté de l'esprit pour arriver jusqu'à lui et demeurer en lui. » Origène, comme un nouveau Platon, allume dans l'âme de ses auditeurs l'amour qui les transporte vers un monde supérieur, et « leur dévoile véritablement le visage doré de la justice (1) ».

Non moins intéressantes sont les explications que nous donne Grégoire sur la méthode selon laquelle il faut étudier les systèmes philosophiques. Il n'en faut négliger aucun ; il ne faut négliger aucune des doctrines qui ont apparu non seulement chez les Grecs, mais même chez les Barbares, quels qu'ils soient. Il faut les étudier toutes, d'abord pour ne pas laisser échapper une parcelle de vérité, égarée je ne sais où ; et c'est bien là ce large éclectisme de Clément d'Alexandrie, auquel Origène était resté fidèle. Mais voici le correctif de cette curiosité universelle, qui peut avoir ses périls ; étudier toutes les doctrines, c'est constater leurs contradictions ; c'est se rendre compte qu'aucune d'entre elles n'est parfaite ; c'est éviter un grand danger, celui de laisser une d'entre elles faire une impression telle sur notre âme qu'elle nous accapare d'une prise si forte que nous ne puissions plus jamais nous dégager ; en d'autres termes, c'est le plus sûr moyen de nous amener à Celui qui est le maître unique de toute vérité ; c'est la voie la plus sûre pour aboutir à la vérité chrétienne (2).

Celle-ci cependant a besoin elle-même d'une étude approfondie. Il ne faut pas croire en effet qu'elle ne présente rien de difficile. Elle dérive tout entière de l'*Écriture*, et l'*Écriture* est pleine d'obscurités. Origène, si savant dans toutes les sciences préparatoires où il excelle plus qu'aucun Grec, devient plus admirable encore dans son rôle d'exégète. « Celui qui suggère et inspire aux amis de Dieu toute prophétie, tout discours mystique et divin,

(1) XII. Le mot cité est d'Euripide (cf. *supra*). 

(2) XIII. Origène, dit Grégoire, n'exclut qu'une doctrine, celle des athées (des Épicuriens).

celui-là l'a honoré lui aussi comme un ami, l'a constitué pour son avocat (1) ». Origène, exégète inspiré, est lui aussi, à sa façon, un prophète.

La péroration nous ramène à ces exercices de virtuosité où Grégoire, au début du *Discours*, n'avait déjà que trop montré qu'il était passé maître. Il les amorce ici par une comparaison : Origène, si riche et de science et de vertus, évoque, par cette richesse, l'image d'un *Paradis*. Vivre avec Origène, c'est vivre au Paradis. Que dire dès lors de celui qui, comme Grégoire, est obligé de le quitter ? Ce malheureux est un second Adam ; il connaîtra le sort de l'Enfant prodigue ; il se lamentera comme les captifs de Babylone. J'indique seulement ces thèmes : Grégoire s'y complait, et les développe éperdûment.

Il faut cependant qu'il finisse. Il se rappelle donc que Dieu l'aidera ; que le Verbe veillera sur lui ; que, s'il va partir en pleurant, il partira, emportant, comme le plus précieux dépôt, l'enseignement qu'il a reçu. Peut-être d'ailleurs reverra-t-il Origène ; peut-être lui rapportera-t-il la preuve que les germes semés par le maître ont fructifié dans le disciple pour la gloire de Dieu. Il peut maintenant se taire ; il est resté certainement inférieur à son sujet, du moins a-t-il témoigné sa reconnaissance. « A toi maintenant de te lever, tête chérie ; prie pour nous, et congédie nous, toi qui as assuré mon salut, pendant que je suivais ton enseignement sacré ; assure-le encore par tes prières quand je ne serai plus là ! Oui, rends, oui, remets le dépôt qui t'avait été confié ; rends-le à Dieu qui nous a conduits vers toi, en le remerciant des biens qui me sont échus, en le suppliant de me conduire encore à l'avenir, de présider à tous mes actes, de suggérer à mon esprit ses commandements, de m'inspirer sa sainte crainte, d'être pour moi le meilleur des pédagogues. Car je devrai lui obéir, après mon départ, sans jouir de la liberté dont je jouissais auprès de toi. Prie-le de me donner quelque consolation de te

quitter, de m'envoyer un bon guide, un ange qui m'accompagne en mon voyage. Demande-lui de me faire revenir vers toi : c'est la plus grande consolation, c'est la seule que je puisse avoir. »

Ce n'est pas seulement dans l'expression que ce *Discours* porte la marque d'un enseignement reçu à l'école des rhéteurs ; on retrouve quelque chose de la même influence dans la conception générale et dans le choix de certains thèmes. Toutes les espèces de discours d'apparat ont été soigneusement classées par les rhéteurs de l'époque impériale ; et chacune d'elles comportait ses règles spéciales, qu'ils avaient établies avec une extrême précision. Le *Remerciement* à Origène rentre dans celle qu'ils appelaient : le *Discours d'Adieu* (λόγος συντακτικός), dont Ménandre (1) a donné la définition en son traité sur les *Discours épидictiques*, où il en trouve le premier modèle dans les vers qu'Ulysse adresse à Arété d'abord, à Alcinoos et aux Phéaciens ensuite, au chant XIII de l'*Odyssée*. Mais qu'on lise attentivement les préceptes du rhéteur ; qu'on relise ensuite le *Remerciement* ; on verra, combien, tout en tenant compte des traditions d'école, Grégoire les a modifiées pour les adapter aux nécessités de son sujet. On reconnaîtra aussi que, si son *Discours* est autrement vivant et instructif que la plupart des discours sophistiques, c'est que le sujet en était plus sérieux et plus nouveau. Le *Remerciement* du Thaumaturge donne déjà, dès la première moitié du III<sup>e</sup> siècle, une idée très exacte de ce que sera la grande éloquence chrétienne, dans le prodigieux développement qu'elle a pris au siècle suivant. Il en a le mouvement entraînant, la richesse luxuriante, parfois même l'éclatante imagination ; il en a aussi les défauts : l'affectation, la verbosité. La vie, l'originalité lui viennent

(1) P. 431 du tome III des *Rhetores græci* de Spengel. L'époque de rhéteur Ménandre n'est pas fixée avec précision ; elle ne peut être très éloignée de celle de Grégoire. — Sur ce point, cf. particulièrement l'étude déjà citée de Brinkmann.



de l'inspiration chrétienne ; l'élégance de la forme, mais aussi le raffinement excessif du style, la netteté de la composition, mais aussi ses artifices, lui viennent de la tradition profane.

*L'Épître canonique.* — Le *Remerciement à Origène* nous éclaire largement sur la jeunesse de Grégoire ; l'*Épître canonique* nous laisse entrevoir quelque chose de ses années d'épiscopat. Nous avons dit au lendemain de quels événements tragiques elle fut rédigée. Adressée à un évêque dont nous ignorons le nom, elle a été consacrée par l'approbation de l'Église grecque, et elle nous est parvenue sous la forme de *canons*, accompagnés de commentaires de Balsamon et de Zonaras. Grâce à son témoignage, nous connaissons les dévastations que subit, de la part des Goths envahisseurs, la malheureuse population du Pont ; nous pouvons apprécier aussi le sens droit et la modération efficace avec lesquels Grégoire travailla à rétablir l'ordre et à effacer les traces de l'invasion. Que faut-il penser du cas de ceux qui, captifs des Barbares, ont dû manger des viandes provenant peut-être de sacrifices ? ou de celui des femmes que ces Barbares ont forcées à les suivre ? (canon i) Comment faut-il juger ceux qui n'ont vu dans les calamités publiques qu'un moyen de s'enrichir (ii, iii, iv) ? Que vaut l'excuse de ceux qui, ayant perdu leurs biens propres, se sont attribué en compensation les biens de leurs voisins disparus (v) ? N'y a-t-il pas lieu de s'indigner plus particulièrement contre les misérables qui ont retenu esclaves, à leur propre bénéfice, des captifs qui avaient eu la chance d'échapper aux mains des Barbares ? (vi) ou qui même se sont joints aux Barbares pour les guider, pour tuer et piller avec eux ? (vii, viii) D'autres se sont contentés de s'approprier ce qu'ils ont trouvé (ix) ; ou de demander une récompense, pour avoir rendu à autrui ce qui lui appartenait (x). Voilà les questions que Grégoire résout, en indiquant pour chaque méfait la peine qui convient, en sorte que ses canons (en particulier le dernier, le *xi<sup>e</sup>*) ont encore cet intérêt de nous renseigner sur la

discipline de la pénitence, en Asie-Mineure, au III<sup>e</sup> siècle (1).

*L'Exposition de la foi.* — Grégoire sentit un jour le besoin, pour protéger la foi de ses ouailles contre tout danger d'hérésie, et très probablement pour parer à celui de la propagande sabellienne (2), de rédiger son *Credo*. La formule que nous a conservée saint Grégoire de Nysse date sans doute, selon les recherches de Caspari (3), de la période 260-270. En voici la traduction : « Un seul Dieu, père du Verbe vivant, sa sagesse substantielle, sa vertu et son empreinte éternelle, géniteur parfait du parfait, père du Fils unique ; — un seul Seigneur, seul issu de celui qui est seul, Dieu issu de Dieu, empreinte et image de la Divinité, Verbe agissant, sagesse qui contient l'ensemble de l'univers et Vertu productrice de toute la création, fils véritable du père véritable, invisible de l'invisible, incorruptible de l'incorruptible, immortel de l'immortel, éternel de l'éternel ; — et un Seul Esprit Saint qui tient l'être de Dieu et a été révélé par le Fils, image du Fils, parfaite du parfait ; vie, cause des vivants ; sainteté qui produit la sanctification, en qui se manifeste Dieu le Père qui est au-dessus de tout et en tout, ainsi que Dieu le Fils qui est partout ; trinité parfaite, en gloire, éternité, royauté ni partagée ni aliénée. Rien donc de créé ni d'esclave en la trinité, ni d'introduit, comme n'existant pas d'abord, et survenu postérieurement ; car ni jamais le Fils n'a manqué au Père, ni au Fils l'Esprit, mais immuable et inchangée, ce fut toujours la même Trinité ».

Cette formule, qui tient une place intéressante parmi celles qui ont précédé le *Credo* de Nicée, existait encore, en son texte autographe, au IV<sup>e</sup> siècle, selon le témoignage

(1) JÉRÔME (*De Viris, l. c.*), parle « d'autres *Lettres* » de Grégoire ; cf. aussi SUIDAS (s. v. *Greg.*) et JÉRÔME lui-même (*Ép. XXXIII, 4*), où il est question de *Lettres* à Origène).

(2) C'est ce qui résulte de ce que nous dirons plus bas au sujet d'un ouvrage perdu : *la Discussion avec Élien*.

(3) Cf. la bibliographie donnée *supra*, p. 6.

de saint Grégoire de Nysse, et elle avait été enseignée directement par son auteur à Macrine, l'aïeule de ce Grégoire et de son illustre frère, Basile. On lui attribuait, au temps de l'évêque de Nysse, une origine miraculeuse, que celui-ci n'a pas manqué de conter. Au cours d'une nuit, où il méditait sur la foi, le Thaumaturge avait vu lui apparaître Marie, mère du Seigneur (1), accompagnée de saint Jean, et celui-ci, sur l'ordre de la Vierge, la lui avait révélée, telle qu'il la transcrivit aussitôt.

*La paraphrase de l'Ecclésiaste.* — C'est un petit écrit, qui sous le titre de Μετάφρασις εἰς τὸν Ἑκκλησιαστήν Σολομῶντος est généralement donné par les manuscrits sous le nom de saint Grégoire de Nazianze, mais que saint Jérôme et Rufin (2) désignent parmi les œuvres du Thaumaturge. De plus Jérôme (3) cite quelque part, toujours en l'attribuant à ce dernier, une phrase qui se retrouve dans notre texte; celui-ci semble bien, d'ailleurs, par les caractères de la langue et du style, appartenir à l'auteur du *Remerciement à Origène*. Grégoire ne s'est proposé d'autre objet que de transposer en grec classique la traduction des *Septante*; mais cela même est intéressant comme indice de certains besoins du public chrétien, de certaines tendances aussi du goût de Grégoire, que le *Remerciement* nous a fait assez connaître. C'était un exercice à la mode chez les Sophistes que de mettre en prose élégante un texte poétique. Au point de vue littéraire, Grégoire n'a pas fait en ceci quelque chose de très différent de ce qu'aimait à faire, par exemple, Dion Chrysostome, quand il résumait en prose, pour les comparer, les trois *Philoctète* d'Eschyle, de Sophocle et d'Euripide.

*L'Entretien avec Élien.* — Nous apprenons par saint

(1) C'est, semble-t-il, comme le remarque Bardenhewer, la première apparition connue de la Vierge Marie.

(2) JÉRÔME, *de Viris*, 65; RUFIN, *H. E.*, VII, 25,

(3) JÉRÔME, *Comment. in Eccles.*, IV, 13.

Basile (*Ép.* 210, 5), que Grégoire avait composé un *Entretien avec Élien* (Διάλογος πρὸς Αἰλιανόν), où les Sabelliens de la région avaient noté certaines expressions favorables, disaient-ils, à leur doctrine, en particulier l'affirmation que « le Père et le Fils étaient deux en idée (ἐπινολα), un en réalité (ὁποστάσει). L'expression pouvait en effet paraître imprudente. Inversement, dans une autre phrase, Grégoire traitait le fils de *créature* (κτίσμα et ποίημα), ce dont les Ariens, plus tard, pouvaient abuser. Saint Basile fait valoir, pour la défense de Grégoire, que l'*Élien* de l'*Entretien* était un païen, que Grégoire, en s'adressant à lui, parlait en *polémiste*, non en docteur (ἀγωνιστικῶς, οὐ δογματικῶς), et qu'en un ouvrage de cette sorte, certaines inexactitudes de langage étaient pardonnables ; il ajoute que ce fut d'ailleurs précisément Grégoire qui fit disparaître du Pont l'hérésie sabelienne.

*Ouvrages douteux.* — *Le traité sommaire sur l'âme, dédié à Tatien.* — Il est difficile de se prononcer sur l'origine de ce petit écrit, qui n'a qu'un médiocre intérêt. Le personnage à qui l'auteur s'adresse le lui avait demandé non pas pour s'instruire lui-même, mais pour être en état de répondre aux objections des hétérodoxes. L'auteur s'excuse d'être « sans expérience », et fait appel à l'indulgence de Tatien ; il ne fera d'ailleurs que se conformer à l'ordre et à la disposition dont se sont servis, en traitant de cette matière, ceux qui étaient capables d'en parler avec compétence. Ce préambule n'a pas trop le ton qu'on pourrait attendre de Grégoire.

Le plan comporte l'examen de sept questions : 1<sup>o</sup> Quel critérium employer pour définir l'âme ? 2<sup>o</sup> Quelles preuves avons-nous qu'elle existe ? 3<sup>e</sup> Est-elle substance ou accident ? 4<sup>o</sup> Corporelle ou incorporelle ? 5<sup>o</sup> Simple ou composée ? 6<sup>o</sup> Mortelle ou immortelle ? 7<sup>o</sup> Raisonnable ou non ? — Les réponses sont données très brièvement, sous la forme de syllogismes. Le tout a un caractère très élémentaire. Nous avons la preuve, par la littérature syriaque,

que le traité existait au VII<sup>e</sup> siècle. L'attribution au Thaumaturge est au moins douteuse (1).

Le traité en syriaque à Théopompe sur cette question : *Dieu est-il capable de pâtir ou non ?* — Ce traité n'est connu que par un manuscrit syriaque du VI<sup>e</sup> siècle, publié d'abord par De Lagarde, dans ses *Analecta Syriaca*. Le Théopompe auquel il est adressé est présenté comme un ancien disciple d'un certain Isocrate, gagné à la vraie foi par Grégoire, mais qui éprouve encore une grande difficulté à comprendre comment la doctrine de l'incarnation et de la passion peut se concilier avec l'immutabilité de Dieu. La discussion est conduite non au moyen d'un recours à l'Écriture, mais par la méthode dialectique. L'auteur part de ce principe que la volonté de Dieu est illimitée. Il explique ensuite qu'une souffrance voulue en vue d'un bien n'est pas inconciliable avec la véritable notion de la divinité, et soutient en s'inspirant de saint Paul, sans le citer, que la mort soufferte par Dieu étant la mort de la mort, sa souffrance l'anéantissement de la souffrance, Dieu reste impassible en se soumettant à la souffrance. Ces raisonnements d'une subtilité extrême aboutissent à des comparaisons assez hasardeuses (celle de la salamandre, du fer rouge), et, dans la dernière partie, à l'évocation de tous les héros antiques, grecs ou romains, qui ont sacrifié leur vie pour la patrie. Il est assez difficile de discerner quelle sorte d'adversaires l'auteur visait. L'étude la plus précise qui ait été consacrée à notre traité, celle de Ryssel, est fort loin d'être convaincante sur ce point. Ryssel a d'autre part fait valoir d'assez bonnes raisons pour lui attribuer probablement une date assez ancienne (fin du III<sup>e</sup> siècle). Il n'est donc pas impossible qu'il soit l'œuvre de Grégoire ;

(1) Texte dans MIGNE, X ; fragment syriaque (sous le titre : à Gaïen), dans DE LAGARDE, *Analecta Syriaca* ; en syriaque également, et plus complètement, chez AGNÉS SMITH-LEWIS : *Studia Sinaitica*, I. — Contre l'authenticité : J. LEBRETON, *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 1906 ; pour, DRÆSEKE, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1901,



mais il serait imprudent, à mon sens, de se prononcer sans réserve en faveur de l'authenticité (1).

*Le traité à Philagrios.* — On ne saurait être fort surpris qu'il se trouve des apocryphes dans le bagage d'un Père dont la biographie elle-même est devenue si rapidement légendaire; on l'est encore moins, quand on se rappelle que le nom de Grégoire a été fort commun en ce temps, et qu'il a été porté notamment par un autre grand chrétien, saint Grégoire de Nazianze. Parmi les écrits publiés en syriaque par De Lagarde et Pitra, sous le nom du Thaumaturge, on trouve, outre le traité dédié à Théopompe, un traité adressé à un certain Philagrios sur « l'unité de substance (2) ». C'est la traduction d'un texte grec que nous retrouvons dans nos manuscrits, tantôt sous le nom de Grégoire de Nazianze, tantôt sous celui de Grégoire de Nysse, et sous le titre de : *Lettre au moine Evagrius sur la divinité* (3). Ryssel, Bonwetsch, Harnack (4) se sont prononcés en faveur de l'attribution au Thaumaturge, et le premier a indiqué certaines raisons qui peuvent incliner à ne pas trop rabaisser la date de l'ouvrage (5). Je crois l'authenticité aussi peu vraisemblable que celle du *Traité à Théopompe* pour des raisons intrinsèques, et la tradition laisse encore plus de place au doute pour le *Traité à Philagrios*. De toute façon, l'ouvrage est médiocre; il n'a pas même le mérite d'essayer de traiter d'un point

(1) Outre Lagarde, Martin a édité le texte syriaque dans les *Analecta sacra* de Pitra, tome IV, en l'accompagnant d'une traduction latine; Ryssel en a donné une traduction en allemand dans son livre sur *Grégoire le Thaumaturge*.

(2) LAGARDE, *Analecta Syriaca*; PITRA, *Analecta sacra*, IV; traduction en allemand dans le livre de Ryssel.

(3) C'est Dræseke qui a le mérite de l'avoir signalé (*Gesammelte Patristische Untersuchungen*, Altona, 1889); cf. MIGNE, P. G., tomes XXXVI et XLVI.

(4) RYSEL, l. c.; BONWETSCH, dans *la Realenzyklopædie für protestantische Theologie*, 3<sup>e</sup> édit., VII; HARNACK, *Geschichte*, II, 2, 101.

(5) Mais en y ajoutant l'hypothèse très peu vraisemblable que l'auteur vise Porphyre.

de vue assez élevé la question proposée, ni de la discuter avec précision, mérite qu'on ne peut refuser au *Traité à Théopompe*.

*Homélies*. — Les homélies attribuées au *Thaumaturge* que nous possédons soit en grec, soit en arménien (1), méritent sans doute encore moins de crédit ; à mesure qu'on les étudie mieux, on y reconnaît souvent des rapports avec des écrits postérieurs, et, si quelque'une d'entre elles contient des éléments qui remontent à Grégoire de Néocésarée, il est bien difficile de les discerner.

*Fragments*. — Nous avons enfin, sous le nom de Grégoire, d'assez nombreux fragments, qui proviennent pour une bonne part des *Châînes*, et qui traitent de matières exégétiques, dogmatiques ou morales ; ils n'ont pas encore été soumis tous à un examen assez rigoureux, et nous devons nous borner ici à prévenir qu'on ne saurait les utiliser sans en faire préalablement la critique (2).

*Écrits sûrement apocryphes*. — Pour certains autres écrits, on a pu parvenir à des solutions plus précises. Ainsi Caspari a démontré (3) non seulement que *La Foi par éléments* (Κατὰ μέρος πίστις) ne pouvait pas être antérieure à la fin du iv<sup>e</sup> siècle, mais qu'elle était identique à un *petit discours sur la foi* (περὶ πίστεως λογίδιον, cité par Théodoret, dans son *Mendiant* comme d'Apollinaire de Laodicée. Ce sont les Apollinaristes, qui, selon

(1) Pour les *homélies grecques*, le texte est dans MIGNE, *P. G.* X ; pour les *homélies en arménien*, PITRA, *Analecta sacra*, IV. Cf. aussi CONYBEARE, *An ante-nicene homily of Gr. Th. new first translated* dans l'*Expositor*, n° 1 de 1896. — Cf. particulièrement l'article de JUGIE : *Les homélies mariales attribuées à Saint Grégoire le Thaumaturge*, dans les *Analecta Bollandiana* de 1925.

(2) RYSEL (*l. c.*) est celui qui les a le mieux étudiés. Cf. aussi PITRA, *Analecta Sacra*, III et IV ; HARNACK, *Geschichte*, I, 431 ; HOLL, *Sacra Parallela*, T. U, XX.

(3) Texte dans MIGNE, *P. G.*, X ; et aujourd'hui, dans LIETZMANN. *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, I, Tübingen, 1904. — Cf. CASPARI, *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufssymbols und der Glaubensregel*, Christiania, 1879 ; RYSEL, *l. c.*, et LIETZMANN, *l. c.*

leur tactique aujourd'hui bien connue, ont mis sous un nom respecté l'œuvre de leur maître. Nous sommes cette fois en présence d'une fraude.

L'origine de l'attribution au Thaumaturge des *Douze chapitres sur la foi* est moins claire ; il s'agit au contraire ici d'un écrit qui est de tendance orthodoxe et souvent dirigé contre l'Apollinarisme. Il n'est pas douteux qu'il soit apocryphe ; il est plus malaisé de décider s'il provient de la fin du iv<sup>e</sup> siècle ou du v<sup>e</sup> (1).

*Conclusion.* — Grégoire le Thaumaturge n'appartient vraiment à l'histoire littéraire que par son *Remerciement à Origène*. Malgré la légende qui s'est emparée de lui, ou plutôt grâce à cette légende même, nous sommes certains qu'il fut un des grands évêques qui ont travaillé au prodigieux développement du christianisme, pendant la seconde moitié du iii<sup>e</sup> siècle, et préparé son triomphe au iv<sup>e</sup>. Nous voudrions savoir plus exactement s'il est resté toute sa vie tel que nous le montre sa première œuvre : admirateur ardent d'Origène ; partisan, à son exemple, d'une large utilisation de la philosophie hellénique, adaptée d'ailleurs et subordonnée à la foi ; fidèle aux enseignements qu'il avait reçus dans sa jeunesse, non seulement par le recours à la méthode dialectique, mais par l'emploi — poussé parfois jusqu'à l'abus — des procédés sophistiques. Ce qui est sûrement authentique, en dehors du *Remerciement*, parmi les écrits qui nous sont parvenus sous son nom dans le texte grec, est trop bref pour nous éclairer sur ce dernier point. Nous aurions un peu plus de clarté sur les deux premiers, si nous pouvions croire avec plus d'assurance à l'authenticité des deux *traités adressés à Théopompe et à Philagrios*.

*Anthime de Nicomédie.* — Tout ce que nous savons de certain sur *Anthime*, tient dans quelques lignes de

(1) Texte dans MIGNE, X ; et dans HAHN, *Bibliothek der Symbole*, 3<sup>e</sup> éd. Cf. DRESEKE, *Gesammelte patristische Untersuchungen* (cf. *supra*) ; FUNK, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, II.

*l'Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe (livre VIII, ch. vi, 6). En racontant comment a commencé, à Nicomédie, la persécution de Dioclétien, Eusèbe nous dit : « Dans ces circonstances, celui qui était alors à la tête de l'Église de Nicomédie, eut la tête coupée ; et il lui fut adjoint, en un seul coup, une multitude de martyrs. » Anthime a-t-il été un écrivain ? La légende des saintes Domna et Inda parle de *lettres* de lui (1), et Mercati a publié un fragment qui porte son nom dans un manuscrit de la Bibliothèque ambrosienne et dans un manuscrit de l'Escorial. Ce fragment, donné dans les deux manuscrits comme provenant d'un ouvrage adressé à un certain Théodore, traite principalement de l'Arianisme, et mentionne à ce propos Eusèbe de Césarée, en lui attribuant une citation de Platon qui est donnée comme provenant du *Gorgias* alors qu'elle provient du *Timée*. Tout ce que Mercati a pu avancer, dans de telles conditions, en faveur d'une authenticité relative, c'est qu'il faudrait peut-être distinguer entre les diverses parties du fragment ; mais c'est une tâche fort malaisée ; car le morceau a d'un bout à l'autre les mêmes caractères. C'est un faux, fabriqué au moment des controverses contre l'arianisme, et mis sous un nom respecté (2).

(1) Cf. *Patrologie grecque*, t. CXVI, 1073.

(2) L'auteur a pour principal objet de discréditer les Ariens en les rattachant au Gnosticisme (par la citation d'un écrit de Valentin *sur les Trois Natures*, inconnu par ailleurs), et à l'Hermétisme. — Le manuscrit ambrosien cite avec la formule *ἐκ τῶν πρὸς Θεόδωρον περὶ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας* ; celui de l'Escorial, dont le texte est plus abrégé, dit : *de dogmatis ecclesiae ad Theodorum*. Cf. Mercati, dans *Studi e testi*, tome V, Rome, 1901, p. 87-98.

## CHAPITRE II

### LYCIE ET RÉGIONS VOISINES

MÉTHODE D'OLYMPE. — JÉRÔME, de *Viris*, 83. — MIGNE, *P. G.* XVIII. — *S. Methodii opera et S. Methodius platonizans*, éd. JAHN, Halle, 1865 ; *Methodius von Olympus*, I. éd. BONWETSCH, Erlangen, 1891, et surtout la nouvelle édition du même BONWETSCH, tome XXVII des *Griechische Christliche Schriftsteller* (Leipzig, 1917).

*Dialogue sur la foi droite.* — *Der Dialog des Adamantius*, περὶ τῆς εἰς Θεὸν ὁρθῆς πίστεως, éd. VAN DE SANDE BAKHUYSEN, dans les *Griechische christliche Schriftsteller*, 1901. — ZAHN, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1888 ; *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, II, 12. — HARNACK, *Marcion* (T. U. XLV, 1921).

*Méthode d'Olympe.* — La figure la plus intéressante du III<sup>e</sup> siècle finissant, en Asie-Mineure, est celle d'un évêque de Lycie, Méthodios, dont la vie nous est à peu près inconnue ; quelques traits de sa physionomie morale apparaissent encore à travers son œuvre, qui nous laisse apercevoir plus clairement ses tendances intellectuelles et religieuses.

Si nous ne savons à peu près rien de sa vie, c'est que notre informateur principal, Eusèbe, a voulu taire son nom dans son *Histoire ecclésiastique*. Il aurait pu aisément satisfaire notre curiosité ; il s'y est refusé, pour punir Méthode d'avoir été l'adversaire d'Origène ; il avait parlé de lui ailleurs, il est vrai, mais là seulement où il ne pouvait éviter de le rencontrer sur son chemin, dans l'*Apologie* qu'il composa avec Pamphile pour défendre la mémoire du grand docteur alexandrin. Dans sa *Préparation évan-*



gélisque (VII, 22), il cite un fragment considérable d'un de ses traités ; il le cite sous le nom d'un certain Maxime.

Jérôme n'a pas gardé le même silence. Au chapitre LXXXIII de son *De Viris illustribus*, il nous dit : « Méthode, évêque d'Olympe, et plus tard de Tyr, composa contre Porphyre un livre d'un style élégant et savant, et le *Banquet des dix vierges* ; un ouvrage remarquable sur la *Résurrection* contre Origène ; un traité sur la *Pythonisse*, contre le même ; un traité sur le *Libre arbitre* ; des commentaires aussi sur la *Genèse* et le *Cantique des Cantiques*, et beaucoup d'autres écrits qui sont lus communément ; à la fin de la dernière persécution, ou, comme d'autres l'affirment, sous Dèce et Valérien, il reçut la couronne du martyr en Grèce, à Chalcis. » Il mentionne Méthode à plusieurs reprises dans ses *Lettres*, dans ses *Commentaires*, et dans le *Contre Rufin* (1).

Il n'est guère douteux que Méthode ait été évêque d'Olympe (2) ; nul autre que Jérôme ne le met en relation avec Tyr, et il semble difficile de l'insérer dans la liste des évêques Tyriens (3). Léonce de Byzance (*De sectis, actio* 3, 1), le met à la tête de l'église de Patara (4) — sans doute par une erreur qui a pu provenir aisément du fait que le dialogue le plus célèbre qu'ait composé Méthode, le *Banquet*, est placé par l'auteur en cette ville. Il est plus difficile d'expliquer pourquoi des auteurs plus récents le déplacent encore et le conduisent à Philippes ; mais, à travers ses

(1) *Ep.* 70, où il est dit que les livres contre Porphyre avaient dix mille lignes ; préface du *Commentaire* sur Daniel (V. 617, V. 730), nouvelle mention du *C. Porphyre* ; *Contre Rufin* (I. 11, II, 33) ; au témoignage de Méthode, Porphyre avait attaqué longuement Daniel ; Eusèbe au VI<sup>e</sup> livre de son *Apologie* s'étonnait que Méthode eût osé critiquer Origène, après avoir dit du bien de lui.

(2) Olympe se trouve sur la côte est de la Lycie, au sud de Phasélis et de la montagne qui porte aussi le nom d'Olympe, au nord du promontoire Hiéron et des îles Chélidoniennes. Socrate (*H. E.*, VI, 13) confirme que Méthode fut évêque de cette ville ; c'est la tradition commune après lui.

(3) ZAHN, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1886, p. 18.

(4) Patara est en Lycie, mais dans la partie occidentale.

ouvrages, Méthode nous apparaît sûrement comme un Lycien.

Le martyr de Méthode, confirmé par Théodoret (*Dialogue*, I, 4, 55), ne peut se placer sous Dèce et Valérien (249-260), puisque Méthode avait réfuté Porphyre, dont l'ouvrage *Contre les Chrétiens* ne semble pas antérieur à 270. L'indication de Chalcis, comme lieu du martyr, est surprenante, et repose probablement aussi sur quelque confusion.

*L'œuvre de Méthode.* — Nous voyons *Méthode*, tel qu'il se peint en ses écrits, entouré d'amis qui ont tous, comme lui, une culture étendue, et au milieu desquels il nous apparaît comme un chef aimé et écouté. A l'exemple des grands Alexandrins, Méthode cherche à concilier la foi chrétienne et la science hellénique ; il recourt à l'exégèse, mais aussi à la méthode dialectique. Venu après eux, prêchant et écrivant au moment où le système d'Origène commence à apparaître, en plusieurs de ses parties, comme périlleux et difficilement conciliable avec les termes du *Credo* traditionnel, pris en leur sens strict, il se met à la tête du mouvement de réaction qui était devenu inévitable, et le conduit avec fermeté, mais d'ailleurs sans aucune des violences auxquelles Épiphane et d'autres antiorigénistes — qui se sont beaucoup servis de lui — se laisseront emporter.

Comme l'a indiqué déjà l'article de saint Jérôme que j'ai transcrit, son œuvre était étendue et variée. Nous n'avons de lui, dans le texte grec intégral, que son ouvrage le plus célèbre, le *Banquet*. Mais une traduction slave nous en a conservé plusieurs autres ; cette traduction, ignorée en Occident quoiqu'elle fût connue depuis longtemps en Russie, fut signalée par Pitra dans ses *Analecta sacra* (III, 602), et Bonwetsch l'a traduite en 1891. Elle paraît remonter au *x<sup>e</sup>* siècle (1). Par di-

(1) Cf. l'introduction de BONWETSCH à son édition la plus récente (celle des *Griechische christliche Schriftsteller*), p. xxiv.

verses autres voies, des fragments importants des écrits qu'elle comprend nous sont parvenus, soit dans la langue originale, soit en syriaque ou en arménien.

*Le Banquet des dix vierges.* — Méthode était un grand lecteur et un grand admirateur de Platon ; non que sa théologie soit profondément imprégnée de platonisme, mais il a emprunté à Platon la forme du dialogue, et il l'a employée dans ses principaux écrits, où, aussi bien dans les introductions et la mise en scène que dans les passages dialectiques ou dans le développement de certaines comparaisons ou images qui tiennent en quelque sorte la place des mythes, abondent les réminiscences du *Banquet*, du *Gorgias*, du *Protagoras*, du *Phédon*, de tous ceux en un mot, dans les dialogues platoniciens, qui sont au premier rang par leur valeur dramatique. Cette imitation est du reste toute matérielle et mécanique. Ce qui manque le plus aux *Dialogues* de Méthode, c'est la fantaisie, c'est le charme, c'est l'aisance que nous goûtons si vivement dans ceux des *Dialogues* de Platon qui appartiennent à la première et à la seconde périodes de sa carrière ; ils sont moins différents de ceux de la dernière — du *Timée* et des *Lois* par exemple — mais quoique Méthode n'ignore pas plus ceux-ci que les autres et leur fasse souvent des emprunts de détail, ce n'est pas leur manière qu'il cherche le plus à reproduire.

Il semble que ce fût une gageure pour un évêque, que de transposer dans le ton chrétien une œuvre d'une inspiration aussi foncièrement hellénique que le *Banquet*. Sans doute l'*Éros* de Platon nous élève jusqu'au monde des idées, et le discours de Diotime a des accents d'un mysticisme religieux. Mais comment plier ce jeu libre de l'imagination à la rude discipline de la foi, et comment tourner cette pure ivresse de l'esprit en l'ardente aspiration d'une âme rénovée vers le Dieu qui l'a tirée de l'abîme ? L'esprit de conquête qui animait l'Église déjà triomphante, à la fin du III<sup>e</sup> siècle, était assez audacieux pour ne pas s'effrayer d'une telle tâche. Depuis que les

Apologistes d'abord, les Alexandrins ensuite avaient travaillé avec tant de zèle à s'emparer « des dépouilles des Égyptiens », le christianisme se sentait assez sûr de lui dans sa mainmise sur la littérature profane pour se permettre de disposer à son gré de ses chefs-d'œuvre les plus authentiques. L'entreprise était un rapt, et le ravisseur risquait d'être puni, en voyant s'évanouir en ses mains, à mesure qu'il voulait les employer ailleurs, les trésors qu'il s'était appropriés. Elle avait sa grandeur et sa fierté, qui pouvaient tenter.

L'idée première de Méthode est en elle-même ingénieuse. A l'Éros que Platon ennoblit et purifie, mais qui n'en garde pas moins la tare de ses premières origines, pouvait-on plus heureusement trouver un substitut qu'en le remplaçant par celle des vertus, qui est, avec la Charité, la plus caractéristique des vertus chrétiennes : la Virginité ? Méthode imagine un Banquet de dix vierges, présidé par Arète (*la Vertu*), fille de *Philosophie*, à l'ombre d'un arbre symbolique — l'Agnus-castus — dans un jardin qui ressemble au Paradis terrestre, qui est situé, comme lui, du côté de l'Orient, et auquel on n'accède que par un chemin escarpé (1). Dans ce *Banquet*, les dix Vierges ont pris successivement la parole, et leurs discours sont rapportés à Euboulion (2) par une amie, Grégorion, qui tient ce

(1) La description de ce lieu ravissant est faite avec des bribes du *Phèdre*, du *Théétète*, de l'*Axiochos* (car Méthode se sert des dialogues apocryphes aussi bien que des dialogues authentiques) ; il est facile d'y reconnaître aussi une réminiscence de la *prairie* d'Euripide, au début de l'*Hippolyte*. L'édition de Bonwetsch indique en note la plupart des emprunts ; il ne serait pas malaisé d'en accroître encore la liste.

(2) *Euboulion* sert de masque à Méthode dans certains de ses dialogues, et on s'est demandé s'il ne fallait pas reconnaître ici un de ces cas. Mais, dans la conclusion, Méthode est nommé, sous son propre nom, par Grégorion. Les leçons des manuscrits, telles que les donne Bonwetsch, ne tranchent pas la question de savoir s'il faut appeler le personnage à qui Grégorion fait son récit, Euboulion (nom masculin) ou Euboulion (nom féminin) ; mais toute l'affabulation du *Banquet* indique qu'il faut se prononcer pour la seconde opinion. Ce serait une faute de goût que d'introduire un homme dans cette assemblée de femmes.

qu'elle sait de l'une des Vierges, Théopatra. Ainsi, le dialogue est encadré entre une introduction et une conclusion qui lui sont étrangères, et présenté sous forme de récit, selon la manière la plus habituelle à Platon.

Les discours des dix vierges sont autant d'hymnes à la Virginité ; ils sont assez adroitement variés. La première qui parle est la plus âgée, Marcelle. S'inspirant d'abord du *Phèdre*, puis de saint Paul, elle explique pourquoi la Virginité, la plus sublime des Vertus, a été inconnue des anciens âges et réservée au temps nouveau, à l'époque bénie où le Christ est venu refaire l'homme à la ressemblance de Dieu. Le Verbe incarné est *Chef des Vierges*, comme *Chef des Pasteurs* et *Chef des prophètes*.

Marcelle a célébré la Virginité avec un enthousiasme si exclusif qu'on pourrait craindre qu'il impliquât la condamnation du mariage. Mais Méthode est un disciple de saint Paul et s'inspire de la modération de son maître. Il a donc voulu que celle qui parle immédiatement après Marcelle, Théophile, apaisât les inquiétudes que le discours de Marcelle aurait pu faire naître. Au moyen d'une comparaison qui prend l'allure d'un mythe platonicien, Théophile, en condamnant l'amour illégitime, restitue à l'union légitime sa dignité.

Thalie qui parle la troisième, concilie les thèses de Marcelle et de Théophile en s'inspirant de ce chapitre v de l'*Épître aux Éphésiens* où Paul célèbre l'union mystique du Christ et de l'Église (1).

Le discours de Théopatra prend dès le début le ton d'un hymne, pour chanter « cet astre du Christ, à la lumière splendide, le plus précieux de tous : la Chasteté ». C'est, de toutes les vertus, celle qui contribue au salut avec le plus d'efficacité. En s'aidant des textes sacrés, mais non sans y mêler un souvenir du *Timée* (43 f.), Théopatra

(1) Un court intermède interrompt ici le récit; Euboulion trouve que les préliminaires du discours de Thalie (sur la méthode de saint Paul) ont été un peu longs.



fait un tableau vigoureux de ce qu'était devenue la vie humaine après la première faute. Pour relever la nature humaine, pour la réconcilier avec la divinité, Dieu nous a envoyé la Chasteté. Le discours de Théopatra contient quelques-unes des idées les plus intéressantes du livre (1) ; il les expose — du moins elle le prétend elle-même — sur un ton où un certain badinage s'allie au sérieux ; c'est dire que Méthode a pris quelque souci d'y reproduire, avec plus ou moins de succès, ce mélange indéfinissable qui fait l'originalité de la manière platonicienne.

Thallousa prend pour point de départ un mot des *Nombres* (6, 1), selon lequel il *faut se consacrer à Dieu tout entier* ; son discours est tissu de textes sacrés, expliqués en allégories (*Genèse*, 15, 9 ; *Luc*, 12, 35-8 ; la grande prière des *Nombres*).

Agathe, qu'Arète touche de son sceptre, pour lui indiquer que son tour est venu, parle la sixième. Elle prélude, avec une sorte de modestie qui n'est pas sans orgueil, en se demandant ce qu'elle pourra dire après tant de beaux discours ; puis, prenant un ton qui reproduit assez heureusement l'inspiration platonicienne, elle décrit la beauté des âmes, quand elles viennent du ciel, dans leur pureté originelle. Mais le diable multiplie ses efforts pour les séduire. Seront-elles au nombre des Vierges sages, ou au nombre des Vierges folles ? La célèbre parabole est interprétée en allégorie : les chiffres 10 et 5 ont une valeur symbolique ; la lampe que tiennent les Vierges et qu'elles doivent garder allumée, c'est notre chair que nous devons conserver pure, etc. Je traduirai la fin du discours ; elle pourra donner quelque idée de l'enthousiasme lyrique auquel les Vierges de Méthode s'abandonnent, à l'exemple de Diotime : « Voilà les rites de nos mystères, ô belles Vierges ; voilà les cérémonies que fêtent ceux qui ont été initiés à la Virginité, voilà le salaire des « luttes immacu-

(1) On y voit apparaître Irénée, après Paul, comme l'un des maîtres de la pensée de Méthode.

lées (1) » de la tempérance. Je suis fiancée au Verbe, et je reçois gratuitement la couronne éternelle de l'incorruptibilité, la richesse qui vient du Père ; « dans les siècles des siècles, je triomphe parée de ma couronne » ornée des fleurs splendides et immarcescibles de la Sagesse. J'entre dans le chœur avec le Christ pour guide ; dans le ciel, à l'instar du Roi sans principe ni fin ; je porte le flambeau des clartés abyssales, et j'entonne le Cantique nouveau avec la compagnie des Archanges ; j'annonce la nouvelle Grâce de l'Église ; que la troupe des vierges toujours suive le Seigneur et mène sa fête là où il est, voilà la parole qui se fait entendre. C'est ce que Jean veut exprimer dans la mention qu'il fait des 144.000 (2). Allez donc, jeunes recrues des siècles nouveaux, allez remplir vos vases de justice (3) ; l'heure est venue du réveil ; allez à la rencontre du Fiancé. Allez, laissant loin de vous les charmes et les maléfices de la vie, qui circonviennent l'âme et la fascinent ; car vous allez voir se réaliser les promesses.

« Oui, par celui qui nous a montré le chemin de notre vie.

« Voilà la guirlande que je t'offre, tressée de fleurs cueillies aux prairies des prophètes (4), ô Vertu, pour t'en parer à mon tour. »

Agathe remporte un succès, qu'une remarque souligne. Procilla, qui se lève après elle, s'excuse, comme il convient, d'intervenir après ce succès.

Elle commente divers morceaux du *Cantique des Cantiques* : la Fiancée, la Colombe unique, c'est l'Église ; les Reines représentent les âmes saintes des patriarches antérieurs au déluge ; les pallaques, celles des prophètes. Il y a soixante reines à cause de l'*Hexæméron*, et quatre-vingt pallaques, à cause de l'*ogdoade pneumatique*. Du reste, les textes sacrés, en leur richesse inépuisable, per-

(1) *Sagesse de Salomon*, 4, 2.

(2) *Apocalypse*, 13, 3-4.

(3) *MATHIEU*, 5, 4 ; *Ép. aux Rom.*, 13, 11.

(4) *EURIPIDE*, *Hippolyte*, 78.

mettent plus d'une allégorie : on peut dire tout aussi bien de la Fiancée qu'elle est la chair immaculée du Christ.

Thécla, moins hésitante que Procilla, demande elle-même son tour, et Arétè l'en félicite ; car, puisque Thécla est l'élève de saint Paul (1), on peut être assuré d'avance qu'elle se montrera également supérieure par sa science séculière, (*παιδεία ἐγκύκλιος*), et sa science des choses évangéliques et divines. Après avoir commencé par une étymologie de *Parthénia* (virginité) qui n'est qu'un assez mauvais jeu de mots — mais n'y a-t-il pas de ces jeux chez Platon ? — Thécla montre les âmes chastes qui s'élèvent au paradis, en termes qui évoquent ceux de l'auteur du *Phèdre*, décrivant leur ascension vers les régions supérieures. Mais la *Bible* se mêle au platonisme, et les Idées prennent assez singulièrement figures d'arbres paradisiaques. Le texte sacré que va expliquer Thécla sera choisi par cette virtuose au nombre des plus difficiles : c'est le mythe de la *Femme* dans l'*Apocalypse*. Cette femme est pour elle l'Église, et le fils dont elle est grosse n'est pas le Christ, puisque, dit-elle, le Christ était né avant que l'*Apocalypse* fût écrite ; ce sont les chrétiens ; si l'on veut dire qu'elle engendre le Christ, on peut le dire seulement au sens où elle l'engendre dans l'âme des fidèles. Le dragon est naturellement le diable, et sa queue balaie les hérésies, ce qui est une occasion pour l'auteur de nommer les Sabelliens, Artémas, les Docètes, les Ébionites, Marcion, Valentin et les Elchasaïtes. Ici encore Biblisme et Hellénisme vont côte à côte ; à l'explication symbolique des deux cent soixante jours que la Femme passe au désert, succède une citation de l'*Iliade* (VI, 181), qui nous fait reconnaître le diable dans la Chimère ; une modification des derniers vers du couplet permet de substituer le Christ à Bellérophon. De même le libre arbitre — par l'affirmation duquel, Thécla, aussi bonne disciple de Méthode que de Paul, continue sa harangue — n'est-il pas défini déjà

(1) C'est donc la *Thécla* des *Actes de Paul* qui est censée parler.

dans un vers de l'*Odyssée* (I, 34) ? Mais le libre arbitre serait ruiné par l'astrologie ; Thécla termine donc en combattant les théories des Chaldéens. On sent que nul sujet ne passionne davantage Méthode ; c'est une tempête d'arguments précipités, qui courent tous à la même conclusion, formulée dans une sorte de refrain : ainsi la fatalité n'est pas. — Quand Arète prend la parole pour louer Thécla, elle la complimente surtout d'avoir fait une polémique vigoureuse, d'avoir parlé ἀγωνιστικῶς.

Les deux derniers discours ne peuvent avoir qu'un moindre éclat. Ils traitent cependant de questions qui ont aussi pour Méthode une importance capitale. Tusiane commente les préceptes du *Lévitique* sur la fête des Tabernacles, et, en les interprétant allégoriquement, elle trouve le moyen de démontrer la résurrection des-corps, et de réfuter l'attachement obtus des Juifs à la lettre de l'*Écriture*. Domnina, avant de parler, adresse une prière à la Sagesse. Elle veut prouver que la Chasteté n'est pas belle et utile seulement en elle-même, mais qu'elle est aussi la mère et la garante de toutes les autres vertus. Le texte sacré auquel elle s'attache plus particulièrement est la fable des arbres qui demandent un roi (*Juges*, 9, 8-15), et, entre tous les arbres, elle célèbre le rhamnus, ou, de son autre nom, l'agnus-castus, l'arbre symbolique, à l'ombre duquel le *Banquet* a été tenu, et qu'un lecteur chrétien du *Phèdre* devait choisir de préférence au platane.

Arète tire alors la conclusion de tous les discours qu'elle vient d'entendre. Elle se déclare convaincue qu'entre toutes ces vertus dont elle est la patronne, il faut donner le premier rang à la Chasteté, mais à une condition, c'est que l'on comprenne bien que la Chasteté les implique toutes. Elle loue les dix Vierges, mais c'est à Thécla qu'elle donne la palme. Toutes alors se lèvent, s'assoient sous l'agnus-castus, et chantent un cantique, qui n'est pas le morceau le moins curieux du livre, Thécla entonne les couplets successifs ; elle se tient à droite d'Arète, et au

centre du chœur formé par les neuf autres vierges, qui, après chaque couplet, répètent le refrain. Ce cantique est un document essentiel pour l'histoire de la poésie chrétienne au <sup>ii</sup><sup>e</sup> siècle ; nous en réservons l'étude pour un chapitre postérieur.

Une conversation entre Euboulion et Grégorion conclut le *Dialogue*, après que Grégorion a achevé son récit. Le nom de Méthode y est prononcé, et Euboulion y soulève cette question : quels sont les plus méritants, de ceux qui n'ont pas de désirs, ou de ceux qui savent réprimer les leurs ? Elle conclut en faveur de ces derniers.

La valeur dramatique du *Banquet des dix Vierges* est, on l'a vu, médiocre. Peut-être Méthode nous eût-il intéressés davantage, si au lieu de son jardin merveilleux, situé aux confins du monde, il avait décrit quelque site familier, voisin d'Olympe, ou quelque chapelle chrétienne ; si, au lieu de Vierges au caractère imprécis — sauf Thécia — il avait choisi pour héroïnes des Lyciennes auxquelles il aurait gardé quelque chose de leur physionomie propre. Mais il eût trouvé notre préférence choquante ; car la préoccupation du symbole le domine. Ainsi n'insistons pas sur cette critique, si juste qu'elle nous paraisse. Reconnaissons que les discours des Vierges, au moins dans certaines parties, ne manquent ni de sincérité ni de souffle, et que Méthode a su trouver parfois de beaux accents, pour tracer et célébrer son idéal d'ascétisme. C'était même une idée assez profonde que de faire de la Chasteté le principe de toute la vie chrétienne, comme Platon avait fait de l'Éros celui de toute la philosophie. Méthode a bien eu cette idée, mais il ne l'a pas développée assez systématiquement. Il la fait apparaître à plusieurs reprises ; il n'a pas su en faire sortir assez habilement tous les éléments de son panégyrique, y rattacher assez clairement tous les arguments de sa démonstration.

*Le traité du Libre Arbitre.* — Cette étude détaillée de l'œuvre la plus célèbre de Méthode nous permettra d'être plus bref pour ses autres écrits. Nous nous bornerons à



en indiquer rapidement la forme, et nous chercherons surtout à en dégager les idées essentielles.

Le problème de la responsabilité humaine a toujours été au premier plan dans les préoccupations de l'Église grecque. Nous avons vu combien les premiers apologistes — en particulier Justin — sont attachés à la croyance au libre arbitre. Cette croyance, à laquelle pour eux toute la religion est suspendue, ne leur vient nullement, comme on l'a soutenu, de la philosophie ; elle est issue directement de la *Genèse*. Les grands Alexandrins sont fidèles à la tradition des Apologistes, et Méthode, adversaire habituel d'Origène, se rencontre ici, tout au moins en principe, avec lui ; il ne tire pas, il est vrai, du principe exactement les mêmes conséquences. Son traité, qui nous a été conservé en vieux slave, et partiellement en grec par un manuscrit de la Bibliothèque Laurentienne (1) ou par la tradition indirecte (2), a, comme le *Banquet*, la forme dialoguée ; il y a trois interlocuteurs, un orthodoxe, un Valentinien, et un troisième personnage désigné sous le titre de *Compagnon*, qui partage les opinions du Valentinien. Un long morceau de parade sert d'introduction ; c'est un développement sophistique sur *les Sirènes*, fort analogue à celui qu'on rencontre dans le *Protreptique* de Clément (ch. ix) ; il est suivi d'une méditation du Valentinien, d'abord se promenant à la tombée de la nuit au bord de la mer, puis contemplant le ciel étoilé et réfléchissant sur la puissance de Dieu. Le lendemain, le même personnage assiste coup sur coup à une série interminable de crimes horribles, et se demande comment l'existence du mal est possible. Le mal ne peut provenir de Dieu ; il faut donc l'attribuer à la matière. L'orthodoxe lui réplique, et se fait fort de lui prouver qu'il est dans l'erreur. Attribuer le mal à la matière, c'est en faire un principe, qu'on dresse

(1) Plut. IX, 23 ; x<sup>e</sup> siècle.

(2) *Dialogue d'Adamantius* ; *Préparation évangélique* d'Eusèbe (VII, 22), sous le nom de Maxime ; *Sacra Parallela* ; *Bibliothèque* de Photius.

à côté de Dieu, et il ne saurait y avoir deux principes. La matière est-elle d'ailleurs ou non douée de qualités ? A ce point de la discussion, le Valentinien, que Méthode a peint — il faut le noter — sans acrimonie, en lui prêtant un sincère désir de trouver le vrai, cède la parole au compagnon, qui admet que la matière est par elle-même sans qualités. L'orthodoxe lui montre alors que, dans cette hypothèse, Dieu deviendra nécessairement responsable du mal, et il conduit peu à peu son interlocuteur, que cette conséquence révolte, à reconnaître que le mal provient des hommes. Il expose alors sa théorie du libre arbitre, qu'il formule finalement, après avoir paré à certaines objections, dans les termes suivants : « Je dis que l'homme est maître de sa volonté, non comme si préexistait à lui je ne sais quel mal, dont l'homme aurait la possibilité de se saisir, s'il le voulait ; mais il n'a qu'un pouvoir, celui d'obéir ou non à Dieu. Voilà ce qu'exigeait le libre arbitre, et l'homme à sa naissance reçoit un commandement de Dieu ; de là provient à son origine le mal, qui est que l'homme désobéit au commandement divin. Il n'y a qu'un seul mal, la désobéissance ». Mais il a fallu à l'homme un maître du mal ; ce maître a été le diable, qui, lui non plus, n'est pas principe du mal, mais qui en a trouvé dans le commandement divin la matière et l'occasion. Dieu n'a pas créé le diable méchant ; le diable l'est devenu par envie ; il s'est fait lui-même apostat. Mais pourquoi, dirait-on, Dieu n'a-t-il pas anéanti le diable, au lieu de lui permettre de corrompre l'homme ? C'est là une vue trop simple des choses : mieux vaut qu'il soit vaincu par le chrétien, grâce à la foi. Revenant enfin à la matière, Méthode cherche à trouver la raison de la création dans cette considération que rien n'existe en Dieu seulement en puissance ; tout ce qui est puissance en Dieu se réalise nécessairement en acte.

La partie du traité qui examine le péché du premier homme et le rôle joué par le diable, bien que Méthode ait le mérite de chercher à serrer la question d'assez près, est

parfois embrouillée et obscure. La faute peut en être imputable, dans une certaine mesure, au traducteur slave ; mais l'auteur a sa part de responsabilité.

*Sur la vie et l'activité raisonnable.* — Ce petit traité n'a été conservé qu'en slave. Méthode y traite des vicissitudes de la vie humaine, et nous enseigne à les supporter par des considérations où l'influence du stoïcisme se fait parfois sentir, par exemple dans le développement sur le changement qui est la loi de toutes les choses créées. Souvenons-nous que nous devons l'obéissance à Dieu. Sachons imiter la constance du Verbe incarné ; celle de saint Jean Baptiste, etc.

*Aglaophon, ou sur la Résurrection.* — C'est le plus long ouvrage de Méthode que nous possédions, et il devait être plus long encore que nous ne le lisons ; car les parties que nous possédons seulement en slave (1) ont été probablement abrégées par le traducteur, qui semble s'être lassé de sa besogne en l'accomplissant, et qui a pratiqué des coupures de plus en plus considérables à mesure qu'il approchait de la fin ; la disproportion est excessive en effet entre le premier livre et le second déjà, encore plus entre le premier et le troisième. Il faut ajouter cependant que dans un autre traité Méthode se plaint de n'avoir pas pu mettre la dernière main à celui-ci. Le titre *Aglaophon* dérive du personnage chez lequel le dialogue est censé avoir été tenu. Méthode (2) est allé un jour d'Olympe à Patara, avec son ami Proclus de Milet, voir un autre ami, Théophile, qu'une tempête y avait jeté. Il va trouver Théophile chez le médecin Aglaophon, et décrit son entrée dans la maison en termes empruntés au début du *Protagoras*. Il aperçoit Aglaophon qui se promène, comme Protagoras dans le dialogue platonicien, et Théophile, assis, entouré d'amis, à peu près comme Hippias.

(1) Fragments en grec surtout dans Épiphanes (*Panarion*, 64) ; et aussi dans les *Sacra Parallela*, dans le *Dialogue d'Adamantius*, chez Photius.

(2) Il se désigne sous le nom d'Eubulius.

Ces amis sont Sistelius, Auxentius, Memian (1). Le thème de leur entretien est la résurrection de la chair. Après qu'Aglaophon a souhaité la bienvenue à ses hôtes, on convient de le continuer, et Théophile propose qu'en sa qualité de médecin, Aglaophon expose le premier ses idées.

Aglaophon s'exprime avec une certaine rudesse, avec irritation même ; il semble que Méthode, toujours poursuivi par les réminiscences platoniciennes, ait voulu lui faire jouer un moment un rôle analogue à celui de Thrasy-maque dans le premier livre de la *République* ; mais ce ne sont que quelques touches brèves ; la peinture n'est pas poussée à fond. Aglaophon, qui entend que les *tuniques de peau* dont parle la *Genèse* désignent le corps humain, attribue à la chair la cause de tous nos maux. Il cite l'*Épître aux Romains* (7, 9). Il proclame que l'âme, par elle-même, est inaccessible au péché. Si donc le corps renaissait, le péché renaîtrait avec lui. Comment d'ailleurs le corps ne passerait-il pas quand tout passe ? Les éléments dont il est composé sont en perpétuel renouvellement ; le médecin qu'est Aglaophon connaît à merveille le traité d'Aristote *De Partibus animalium* et il l'exploite largement. Eubulius (c'est-à-dire Méthode) se prépare à riposter, mais Proclus déclare qu'Aglaophon n'a pas dit l'essentiel. Proclus veut renforcer sa démonstration, et il va parler en Origéniste. Origène, qu'il loue, a déclaré, dit-il, non pas seulement sous la forme qui lui est assez habituelle, d'opinion hasardée au cours d'une discussion difficile, mais sur un ton positif, que la résurrection devait être entendue au sens où Paul l'a bien définie : c'est un corps *spirituel* qui ressuscite (*I Cor.*, 15, 44). Proclus résume sa théorie en disant que c'est la *forme* seule du corps (*εἶδος*) qui est permanente pendant toute la durée de notre vie, et seule par conséquent peut ressusciter.

(1) Le début ne nous a été conservé qu'en slave. Il s'agit probablement d'un *Memmianus*.

Méthode prend alors la parole, en priant Auxence de venir, au besoin, à son aide. Il commence par rejeter l'exégèse qui voit le corps dans les *tuniques de peau*, et il montre qu'Aglaophon du reste, pour l'avoir admise, s'est contredit, puisque les tuniques de peau n'ont été données à Adam et Ève qu'après la faute, et qu'il a soutenu l'impeccabilité de l'âme nue. Il explique ensuite par des arguments de bon sens que la chair n'est pas mauvaise en soi, mais peut servir à bon et à mauvais usage. S'inspirant à la fois du *Timée* et de la *Genèse*, il dépeint avec enthousiasme l'œuvre du créateur. L'homme, créé, seul entre tous les êtres, par la main même de Dieu, doit être en conséquence immortel en tous ses éléments, la chair comme le souffle. Vient alors, comme on peut toujours s'y attendre avec Méthode, l'exposé de la théorie du libre arbitre, et du rôle joué par le diable. Cet exposé rappelle celui du traité spécialement consacré à cette matière, en y ajoutant l'utilisation, par endroits, du traité d'Athénagore *sur la Résurrection*, et en insistant sur le fameux texte d'Isaïe, 14, 12 (chute de Lucifer) (1). Venant à la conséquence de la première faute, c'est-à-dire à la mort, Méthode la considère comme un bienfait de Dieu ; car elle permet seule la réparation de la nature humaine corrompue. Elle ne sera pas plus un anéantissement de l'un des éléments de cette nature, que le monde lui-même ne sera anéanti ; car c'est la *figure* de ce monde qui passe, non le monde (2). Il faut citer exactement les textes sacrés. Aglaophon s'est servi de Mathieu (22, 30) pour contester la résurrection de la chair, puisque les ressuscités, a-t-il dit, seront des anges ; mais le texte dit « *comme des anges* ». Chaque catégorie d'êtres reste à son rang, et l'homme ne deviendra pas plus un ange qu'un ange un

(1) Cette mention donne lieu à la citation de 9 trimètres et demi, qui doivent être une adaptation de quelque tirade tragique, et qui sont introduits par la formule qu'emploie Agathon, à la fin de son fameux discours, dans le *Banquet* (ἐπέρχεται δὲ μοι, etc.).

(2) I. Corinth., 7, 31.



archange ou celui-ci un Trône, etc. La résurrection ne peut du reste s'entendre de l'âme, puisque celle-ci ne périt pas à la mort. Méthode concilie l'opinion hellénique de l'immortalité de l'âme avec la foi chrétienne en la résurrection de la chair.

Des considérations sur le paradis, et un commentaire de quelques passages de l'*Épître aux Romains*, terminent ce premier livre, intéressant et dense. Le second le continue directement, et la division semble arbitraire (1). Méthode poursuit son exégèse du chapitre VII de l'*Épître*, et prend beaucoup de peine pour expliquer le mot de l'Apôtre : « Je ne fais pas ce que je veux, et je fais ce que je ne veux pas. » Il entend assez subtilement — pour ne pas compromettre le libre arbitre — que l'homme n'est pas libre d'empêcher les pensées mauvaises de surgir en son esprit ; mais il reste capable de les repousser ; il reste libre de ses actes. Il cherche ensuite à définir, en les distinguant, les trois *lois* qu'il reconnaît dans l'exposé de Paul, et à expliquer le cri : *Qui me délivrera de ce corps de mort ?* Méthode est un disciple résolu de saint Paul ; mais il prend bien soin d'interpréter saint Paul de telle façon qu'aucune de ses paroles ne semble porter la plus petite atteinte à la liberté morale. Cela fait, et après avoir proclamé le salut par l'*Évangile*, il passe la parole au personnage que le traducteur slave appelle Mémian, sans doute par une déformation de Memmianus.

Mémian intervient pour réfuter les considérations physiologiques que le médecin Aglaophon a fait valoir. Il conteste sa thèse du flux perpétuel de la matière corporelle, en partant de l'exemple des arbres, dont la croissance est inexplicable, dit-il, si on lui applique une théorie analogue à celle qu'Aglaophon applique à la croissance des êtres vivants (2). Mais sa propre physique et sa physio-

(1) A moins que le traducteur slave n'ait coupé au début du livre II, et fait disparaître un prologue.

(2) Il y a de nouveau, dans cette partie du livre (ch. XIV), des analogies avec le *Protreptique* de Clément (ch. V).

logie donneraient elles-mêmes matière à bien des objections, ainsi que la subtilité avec laquelle il se débarrasse de certaines difficultés (1). Toute son habileté ne l'empêche pas d'ailleurs de recourir (ch. xix) à la toute-puissance de Dieu — argument dont presque tous les auteurs de traités sur la *Résurrection* commencent par déclarer qu'ils ne sauraient se contenter, mais qu'ils ne dédaignent pas de retrouver, quand les objections se font pressantes. Une citation d'un mot de Justin (2), une interprétation de l'image de la semence, employée par Paul, une allégorie de la fête du Tabernacle, analogue à celle que nous a déjà offerte le *Banquet*, une autre allégorie des quarante ans passés au désert par les Hébreux, sont suivies d'un appel assez curieux à un souvenir personnel. Méthode (3) nous conte qu'il a vu lui-même le feu qui jaillit de la montagne voisine de sa ville épiscopale, montagne qui porte comme celle-ci le nom d'Olympe, et qu'auprès de ce feu verdoie, sans en souffrir aucun dommage, l'arbre cher aux Vierges du *Banquet*, l'Agnus-castus. Ainsi les corps des justes braveront le feu des derniers jours (4). Deux arguments aussi singuliers sont tirés, l'un des honneurs rendus aux images royales, l'autre d'une source merveilleuse que l'on montre à Tibériade. Cette source produit cinq flots parallèles, d'une saveur et d'une température différentes, qui jamais ne se mêlangent ; cela prouve qu'il n'est pas difficile à Dieu d'empêcher que les particules matérielles dont notre corps est formé se perdent au sein de leur élément, et qu'elles rentreront dans sa masse, après notre mort.

(1) Par exemple de celle qu'on peut tirer du mot de saint Paul : « la chair et le sang n'hériteront pas le royaume de Dieu ». Chair et sang, dit Méthode, ne signifient pas le corps, mais le péché.

(2) Mot qui ne se retrouve ni dans les *Apologies* ni dans le *Dialogue*.

(3) C'est Memmianus qui parle ; mais il est évidemment, en contant cette histoire, l'interprète de Méthode.

(4) Sur ce phénomène et les allusions, assez rares, qu'y ont faites d'autres auteurs, cf. BRINKMANN, *Rheinisches Museum*, 69, p. 424 et 585.

Le dernier chapitre du II<sup>e</sup> livre est dirigé contre les Grecs et contre l'idée d'un corps spirituel, défendue par Origène. Le troisième, après l'examen de quelques textes scripturaires (pris à *Daniel*, au II<sup>e</sup> livre des *Macchabées*, à Luc 16, 24, *histoire du riche et de Lazare*), doit être consacré à examiner les dires d'Origène au sujet de la résurrection. Les précautions que prend Memmianus avant de les combattre attestent que véritablement Méthode s'est cru tenu à beaucoup de ménagements envers le grand Alexandrin, et probablement même que, tout en condamnant certaines de ses idées les plus essentielles, il gardait pour lui une admiration sincère. Memmianus répète, pour excuser son audace, la parole de Paul aux Galates (1, 8) : « Même si un ange vous prêchait un autre *Évangile*, ne le croyez pas. » Ces précautions prises, Memmianus fait appel au commentaire d'Origène *sur les Psaumes* pour démontrer que, comme Aglaophon, Origène a soutenu que le corps se renouvelle perpétuellement en ses éléments, la forme seule restant permanente. Lui-même objecte que la forme change d'âge en âge, et réfute la thèse que chaque être doit avoir un corps adapté à son milieu, que par conséquent les ressuscités doivent avoir un corps spirituel. N'entrons pas dans le détail de la discussion, mais notons que Memmianus est amené à y définir la bonne méthode exégétique, et que celle-ci ne diffère pas essentiellement de celle d'Origène; elle est seulement beaucoup moins précise (1). Notons aussi qu'il s'irrite à la pensée que la théorie d'Origène fait disparaître dans la vie future « cette forme humaine... qui est la plus charmante de toutes les formes attribuées aux êtres vivants », pour lui préférer je ne sais quelle forme géométrique, sphère, polyèdre, cube ou pyramide ! Ce qu'il faut appeler *corps spirituel*, ce n'est pas cette imagination

(1) Ch. VIII. Méthode se borne à établir en principe qu'il faut interpréter l'*Écriture* tantôt littéralement, tantôt spirituellement, puis il donne des exemples assez élémentaires.

d'Origène ; c'est « un corps capable de se prêter à l'action du Saint-Esprit ».

Le livre se clôt par un cantique ; malheureusement nous ne le possédons que dans la traduction slave, et il ne nous est pas possible d'en apprécier la forme. Il se termine par un trait qui est peut-être une amabilité à l'égard d'Aglaophon, une compensation au dédain avec lequel ses idées ont été rejetées : le Seigneur y est invoqué comme auxiliaire, comme avocat, comme *médecin*. Nous devons lui demander la *santé par la foi* ; car celui qui souffre devient acariâtre et mauvais.

*Autres écrits moins importants.* — Les écrits que nous avons encore à mentionner sont ou bien d'un intérêt beaucoup moindre, ou malheureusement perdus sauf quelques fragments. Le recueil slave contient un traité *sur la distinction des aliments, et la jeune vache mentionnée dans le Lévitique, avec la cendre de laquelle les pécheurs étaient aspergés* (1). — Méthode s'adresse à deux femmes, Phrénopé et Cilonia. Le sujet est assez mince, mais le préambule nous apporte des renseignements curieux sur l'accueil qu'avaient reçu les précédents ouvrages de l'auteur. Méthode se plaint qu'ils aient suscité beaucoup de critiques, et qu'après le traité de la *Virginité*, on n'ait pas épargné davantage le traité de la *Résurrection*, auquel il n'a même pas pu mettre la dernière main (2). Les épreuves qu'il subit sont l'œuvre de Satan ; mais il a confiance dans l'aide de Jésus, et il se souvient que Paul a été plus éprouvé encore que lui. Il passe ensuite à l'explication des préceptes relatifs à la vache et aux aliments interdits. Tous ces préceptes judaïques n'ont plus de sens pour les chrétiens, si on les prend à la lettre, et doivent être interprétés allégoriquement. Le ton de toute cette fin donne à penser que la Lycie contenait en assez grand nombre

(1) C'est la *vache rousse*, au sujet de laquelle l'Alexandrin Tryphon avait déjà composé un traité.

(2) C'est à peu près la seule donnée que nous ayons sur la chronologie relative des écrits de Méthode.

des Juifs aisément disposés à entrer en controverse avec les chrétiens.

Le recueil slave comprend encore un traité dédié à Sistelius (1), *sur la lèpre*. Le début est inspiré du *Protagoras* et du *Phèdre*. Il s'agit de commenter une partie du *Lévitique* (13, 1-4), et Méthode met largement en usage l'exégèse allégorique à laquelle nous l'avons vu déjà si souvent recourir. Nous pouvons nous dispenser de rapporter comment il entend les quatre sortes de lèpre : la blanche, la verte, la jaune et la rouge. Mais nous relèverons une autre trace d'imitation systématique de Platon. A la fin du chapitre XII, le principal personnage, Eubulius — porte-parole de Méthode comme d'ordinaire — se lève et se dispose à partir. Sistelius le retient par un pan de son manteau, pour lui parler d'une Lycienne, femme de lettres et philosophe, dans la bouche de laquelle il met un discours édifiant. L'épisode est évidemment inspiré de celui de Diotime. Les *Vierges* du *Banquet* nous ont fait souvent penser à Diotime ; aucune d'entre elles cependant n'en est l'équivalent exact. On serait surpris que Méthode n'eût pas utilisé ailleurs une figure aussi originale et aussi célèbre ; on voit qu'il n'y a pas manqué.

Le petit traité *Sur la Sangsue qui est dans les Proverbes, et sur le Psaume : Cæli enarrant gloriam Dei*, dédié à un certain Eustachius, manque tout à fait d'unité. La sangsue (*Proverbes*, 24, 50) est interprétée comme un symbole du serpent ; les cieux qui racontent la gloire de Dieu sont les anges qui louent le Christ.

*Fragments conservés en grec.* — Photius nous a conservé, dans sa *Bibliothèque* (codex 235) un extrait d'un dialogue *Sur les choses créées*, (περὶ τῶν γενητῶν), qui semble, comme le traité de la *Résurrection*, avoir porté aussi comme titre le nom de l'interlocuteur principal : Xénon. Méthode y prend pour point de départ l'interprétation de la parabole des perles qu'il ne faut pas jeter

(1) Cf. SOCRATE, *Hist. eccl.*, VI, 13.



aux cochons (*Math.*, 7, 6) ; le corps du fragment est une discussion avec un Origéniste (1), que Méthode interpelle en l'appelant *Centaure*, sur l'éternité du monde.

*Contre Porphyre.* — Il est fort regrettable que nous ayons perdu l'ouvrage d'une étendue si considérable (2) que Méthode avait consacré à la réfutation de Porphyre. L'influence du néoplatonisme sur le christianisme ne s'est guère fait sentir qu'au iv<sup>e</sup> siècle. A la fin du iii<sup>e</sup>, l'école de Plotin et l'Église étaient nettement hostiles l'une à l'autre. Le fondateur de l'école n'a attaqué directement que quelques Gnostiques ; mais il s'est prononcé catégoriquement contre les deux croyances qui sont l'essence de la foi chrétienne : la croyance en l'incarnation de la Divinité, et la croyance en la rédemption. Il n'est pas moins opposé à l'idée juive de création. Mais Plotin est toujours demeuré dans le domaine serein des idées, en dédaignant toute polémique violente. L'ardent Porphyre, son disciple, sémite d'origine — il était né à Tyr et porta d'abord le nom de Malchus — a mis dans la lutte intellectuelle contre l'Église la même passion acharnée que Dioclétien dans la lutte politique. Dans son traité sur la *Philosophie des Oracles*, il essayait d'opposer une révélation païenne à la révélation biblique et évangélique. Dans ses XV livres contre les chrétiens, il attaquait par tous les moyens la métaphysique aussi bien que l'histoire du christianisme, et de son ancêtre, le judaïsme. Nous les avons perdus, ce qui n'est pas fait pour surprendre, et nous ne pouvons guère réussir à nous en faire une idée précise, à travers le peu que nous savons des réfutations dont ils furent l'objet (3). Eusèbe, Apollinaire de Laodicée, d'autres encore,

(1) A moins qu'il ne s'agisse d'Origène lui-même, que Méthode apostropherait.

(2) Cf. *supra*.

(3) Harnack a essayé de les reconstituer, en émettant l'hypothèse que, dans l'*Apocriticos* de Macarius Magnés, le païen reproduit les principales thèses de Porphyre. L'opinion de Harnack prête à bien des réserves.

en composèrent au iv<sup>e</sup> siècle. La première dont nous ayons connaissance est celle de Méthode. Il nous en reste peu de chose. Albert Jahn a reconnu toutefois dans un certain nombre de morceaux conservés par un manuscrit de Munich (1) des débris du *Contre Porphyre*. Ils ne sont pas sans intérêt, tout brefs qu'ils soient. On peut être certain que Porphyre rejetait avec mépris, comme son maître, la doctrine de l'incarnation, et on sait qu'il a fait, dans sa propre philosophie, une part assez large à la démonologie. Ce sont précisément les points auxquels Méthode touche dans ce que nous pouvons lire de sa discussion. Le Christ, fils de Dieu, nous dit-il, s'est incarné par ordre du Père pour détruire la tyrannie des démons. Il l'a détruite en prenant la chair pour vaincre la chair. Sa victoire remportée sans peine a été d'autant plus glorieuse qu'elle a plus complètement humilié les démons, en les abattant par l'arme la plus faible en apparence. Suit un développement sur le symbolisme de la Croix, qui rappelle parfois Justin et nous fournit une nouvelle preuve des relations qui rattachent Méthode à l'apologétique du i<sup>e</sup> siècle.

Un second développement est consacré à la passion, et montre des préoccupations analogues à celles qui ont dicté à Grégoire le Thaumaturge son *Traité à Théopompe*, — si ce traité est authentique (2).

*Autres fragments. Ouvrages perdus.* — Des écrits proprement exégétiques de Méthode, il reste seulement quelques fragments sur le *livre de Job* (3). Théodoret, dans son *Mendiant* (*Eranistes*, I), cite quelques lignes d'un *Discours sur les martyrs*, et, dans les *Sacra Parallela*, Jean Damascène en a extrait une maxime morale.

(1) Le *Monacensis* 498, du x<sup>e</sup> siècle. Ces morceaux ont été publiés d'abord par GRETZER, dans un ouvrage intitulé *De sancta cruce*, Ingolstadt, 1600. Bonwetsch a utilisé aussi, dans son édition, les *Sacra Parallela* et un florilège syriaque du British Museum.

(2) Cf. *supra* p. 333.

(3) Le plus intéressant est le n<sup>o</sup> 10 de l'édition de Bonwetsch, sur la conscience.

Quelques courts morceaux, dont nous ne pouvons déterminer avec précision l'origine, se retrouvent dans le même ouvrage, ou chez Antonius Melissa, et chez Anastase le Sinaïtique. Dans son traité *sur la Sangsue*, Méthode lui-même fait allusion à un ouvrage *sur le Corps* dont nous ne savons pas autre chose. Parmi les écrits que mentionne Jérôme, rien n'est conservé des commentaires sur la *Genèse* et sur le *Cantique des Cantiques*, ni du traité sur la *Pythonisse*, qu'on peut soupçonner sans témérité d'avoir encore visé Origène. Trois discours sur trois fêtes ecclésiastiques, (sur la fête de l'*Hypapanté*, sur le dimanche des Rameaux, sur l'Ascension) (1), sont certainement apocryphes. Les *Révélation*s dites de saint Méthode sont un recueil d'oracles qu'on ne peut placer avant le VII<sup>e</sup> siècle, et dont on voit assez mal la relation avec le souvenir de l'évêque d'Olympe (2).

*Conclusion.* — L'importance de Méthode, dans l'histoire des idées religieuses, vient de l'attitude qu'il a prise à l'égard d'Origène. Il a protesté énergiquement contre tous les éléments du système de l'auteur des *Principes* qui pouvaient paraître trop imprégnés de platonisme, et qu'on pouvait aussi considérer en quelque mesure comme un gnosticisme atténué : le roman de la préexistence de l'âme, une théorie trop spiritualisée de la résurrection. A ces rêveries métaphysiques, il a opposé la tradition, et, pour défendre la tradition, il a fait appel principalement, parmi ses devanciers, aux Apologistes du II<sup>e</sup> siècle d'une part, de l'autre à Irénée et, par delà Irénée, à saint Paul. Il concilie ainsi, sans sembler y voir de difficulté, deux tendances qui apparaissent, aux yeux de beaucoup de modernes — avec quelque excès d'ailleurs — comme

(1) Les deux premiers en grec ; le second conservé en arménien ; l'impossibilité d'attribuer le premier à Méthode est patente ; car la fête de l'*Hypapanté* n'a pas été instituée avant la fin du IV<sup>e</sup> siècle ; les deux autres, par leurs caractères intrinsèques, méritent tout autant d'être rejetés.

(2) Cf. SACKUR, *Sibyllinische Texte und Forschungen*, Halle, 1898.

fort différentes et même comme opposées. Aux Apologistes, il prend surtout leur théorie du libre arbitre, pour expliquer uniquement d'après la *Genèse* l'origine du mal en ce monde. A Irénée et à saint Paul il doit l'essentiel de ses vues sur l'incarnation, la passion, la résurrection. Il leur doit de maintenir strictement l'unité de la nature humaine ; d'interpréter l'œuvre du Christ comme la réparation de cette nature corrompue. Mais il a beaucoup atténué les idées les plus originales de saint Paul, pour les mettre en accord avec celles qu'il tenait des Apologistes (1).

Comme écrivain, Méthode fait pressentir, sans avoir tout leur talent, les grands orateurs du iv<sup>e</sup> siècle. On sent que pour lui le problème de l'utilisation de la culture profane, qui avait encore offert aux Alexandrins de très sérieuses difficultés, est définitivement résolu. Le christianisme a tout droit sur la dépouille des Égyptiens, et il ne redoute pas de s'altérer en s'en revêtant. Méthode est un lecteur assidu et un admirateur enthousiaste de Platon ; mais l'influence de Platon est restée sur lui à peu près uniquement formelle ; il ne doit rien d'important à sa pensée ; c'est souvent au contraire Platon qu'il atteint, sans le viser, à travers Origène.

L'imitation des procédés dramatiques et du style de Platon est chez Méthode trop mécanique pour avoir grand intérêt. Laissons l'affabulation de ses dialogues, et retenons simplement qu'il s'est attaché à la forme dialoguée — comme beaucoup de chrétiens — par la considération très simple des avantages qu'elle offre, et qu'elle peut seule offrir, à la polémique. Son style n'est pas sans mérite ; il ne manque ni d'ampleur, ni, à l'occasion, de cha-

(1) L'orthodoxie de Méthode n'a pas été à l'abri de toute critique à une époque postérieure. Photios (*Bb. codex* 237) se montre scandalisé par certaines expressions du *Banquet*. Quelques définitions du Christ (par exemple 14, 4 ; V, 4) y sont en effet formulées en des termes que le développement ultérieur de la théologie avait rendus suspects.

leur. Dans la construction de la période, se trahit, avec plus ou moins de bonheur, selon les cas, une certaine préoccupation d'art ; d'assez nombreuses hyperbates, parfois assez violentes, ne peuvent guère avoir d'autres raisons que la recherche d'un rythme ou le désir d'éviter le plus possible l'hiatus. Quelques traits particuliers marquent une affectation érudite (1). D'autre part les vulgarismes, même choquants, ne sont rares ni dans le vocabulaire ni dans la morphologie (2). Il y a, dans la langue et dans le style de Méthode, des contrastes parfois aussi accusés que dans ses idées.

*Le Dialogue sur la foi droite.* — Nous ne savons pas au juste à quel pays rattacher ce dialogue, qui n'a qu'une très médiocre valeur littéraire, mais qui n'est pas dénué d'intérêt documentaire. Le plus probable est toutefois qu'il provient des régions syriennes, ou de celles qui, dans le Sud-est de l'Asie Mineure, en sont le plus voisines. La date n'est pas plus aisée à préciser. Nous avons deux points de repère tout à fait assurés : l'un est l'utilisation des écrits de Méthode, que l'auteur a pillés sans vergogne ; l'autre est la traduction de Rufin. Nous ignorons à quelle époque Méthode a composé le *Traité du Libre arbitre* et le *Traité de la Résurrection* (ce sont les deux écrits ainsi exploités) ; mais ce ne peut être avant les dernières années du III<sup>e</sup> siècle. La traduction de Rufin n'est pas antérieure aux alentours de 400.

La marge que laissent entre elles ces deux données est donc très large. On peut la rétrécir très vraisemblablement par une autre considération. Van de Sande Bakhuyzen, le dernier éditeur du *Dialogue*, bien qu'il soit un peu

(1) Par exemple l'accumulation des duels dans le *Banquet*, VII, 17.

(2) L'édition de Bonwetsch contient un index où l'on peut aisément relever un assez grand nombre de *termes* post-classiques ; cet index ne donne aucun renseignement sur les *formes* ; il est facile de constater, en lisant seulement quelques pages du *Libre Arbitre*, de la *Résurrection* ou même du *Banquet*, que les barbarismes dans la conjugaison, par exemple, ne manquent pas.



indulgent peut-être pour la traduction de Rufin (1), a rendu très probable que le texte grec avait été retouché, et que cette traduction avait mieux conservé certaines indications précieuses pour fixer la date. Au chapitre xxxi de la I<sup>re</sup> partie (2), d'après Rufin, l'auteur vit en un temps de persécution ; dans le texte grec, il est question des persécutions au passé, et le souverain régnant est chrétien (θεοσεβής). Dans un autre passage, presque à la fin du *Dialogue* (ch. xxviii), Rufin dit « qu'il convient que les rois de la terre, les princes des peuples et tout le genre humain obéissent à Dieu. » D'après le texte grec, ce vœu paraît réalisé. Ainsi le *Dialogue* aurait été, dans l'introduction et la conclusion, remanié après la conversion de Constantin. Sous sa première forme, il pourrait ne pas être antérieur au premier *décennium* du iv<sup>e</sup> siècle ; il se peut donc qu'en l'étudiant, nous dépassions un peu la limite dans laquelle ce volume devrait se renfermer ; mais, comme l'étude de cet écrit se rattache plus naturellement à celle de Méthode qu'à toute autre, nous profiterons de l'incertitude qui subsiste sur sa date et son origine, pour la placer à la fin de ce chapitre (3).

L'auteur nous est entièrement inconnu. Le défenseur de l'orthodoxie y porte le nom d'Adamantius, nom ou surnom qui a été de bonne heure porté par Origène. Aussi dès la fin du iv<sup>e</sup> siècle, le *Dialogue* a-t-il été attribué à celui-ci ; c'est ce qu'a fait Rufin dans sa traduction (4).

(1) Cette traduction est assurément moins infidèle que celles que Rufin a données d'Origène, parce que l'auteur du *Dialogue* ne développe aucune de ces théories suspectes que Rufin se fait un devoir d'émonder ; elle est libre cependant, et, sauf dans les passages qui vont être indiqués, le texte grec mérite généralement la préférence.

(2) Numérotation de Van de Sande.

(3) Inversement, certains écrivains des dernières années du ii<sup>e</sup> siècle seront renvoyés par nous au volume suivant, par exemple Pamphile qui est inséparable d'Eusèbe ; ou les derniers représentants de l'École d'Antioche, dont les tendances théologiques ne peuvent se définir utilement qu'à propos de l'Arianisme.

(4) Peut-être même déjà Grégoire et Basile, dans la *Philocalie* ; cf. VAN DE SANDE BAKHUYSEN, p. xiii. — Le texte grec du *Dialogue*

C'est ce qu'ont fait aussi pendant assez longtemps les modernes, quoique le premier éditeur du texte grec, Wettstein, ait déjà exprimé des doutes, et que le meilleur connaisseur d'Origène, au xvii<sup>e</sup> siècle, Huet, ait parfaitement vu que l'Adamantius du *Dialogue* professait souvent des opinions contraires à celles de celui-ci. Il est du reste impossible qu'Origène ait copié des pages entières de Méthode, et composé un ouvrage aussi médiocre. Il est beaucoup plus délicat d'examiner si l'auteur, quel qu'il soit, a voulu ou non, en Adamantius, représenter Origène. S'il l'a voulu, c'est ou bien qu'il le connaissait fort mal, ou bien qu'il a entendu lui prêter une orthodoxie parfaite.

Le *Dialogue* est si mal composé, et les différents interlocuteurs y interviennent si gauchement, qu'il est très difficile de le partager en divisions logiques. On peut cependant reconnaître deux grandes sections, dont la première est dirigée contre le marcionisme, la seconde surtout contre le valentinianisme. Le manuscrit dont Wettstein s'était servi et la traduction de Rufin donnent une division en cinq parties, qui est restée habituelle jusqu'à l'édition de Van de Sande Bakhuisen (1). Adamantius, le catholique, a pour premier adversaire un Marcionite, du nom de Mégéthius ; tous deux choisissent pour arbitre Eutropius, un païen, qui, tout païen qu'il est, se montre fort ouvert aux doctrines chrétiennes, et très disposé à les envisager de préférence sous leur aspect ortho-

est donné par huit manuscrits, dont un Venetus du xii<sup>e</sup> ou xi<sup>e</sup> siècle, d'où proviennent les autres. Nous n'avons qu'un seul manuscrit de la traduction de Rufin ; c'est un manuscrit de Schlestadt, découvert par Caspari, qui l'a publié dans ses *Kirchenhistorische Anecdota*, Christiania, 1883. Le texte grec a été d'abord connu par des traductions latines, Jean Picus (Picot), Paris, 1556 ; Périonius (un Bénédictin), Paris, 1556 ; Humfrey (anglais), Bâle, 1571 ; il a été édité pour la première fois par Wettstein, Bâle, 1674, puis par de la Rue dans son édition d'Origène (Paris, 1733), enfin par Van de Sande Bakhuisen (cf. la bibliographie en tête du chapitre).

(1) Qui la reproduit encore, malgré les réserves faites dans la Préface.

doxe. Ce Mégéthius n'est pas un marcionite de stricte observance ; il appartient à l'école de ceux qui avaient adjoint un troisième principe aux deux que reconnaissait le Maître ; au Dieu bon, étranger à ce monde et au Demiurge, créateur de ce monde, ils ajoutaient le Dieu méchant. Pour fonder sa croyance sur l'*Écriture*, il ne reconnaît, comme Marcion, qu'un seul *Évangile*. Après Mégéthius, là où Rufin et Wettstein font commencer la seconde partie, un second Marcionite, Marcus, intervient, qui n'admet que deux principes, un bon et un mauvais ; cependant Mégéthius continue à prendre part à la discussion. Eutropius juge finalement que l'orthodoxe a démontré l'existence d'un Dieu unique, créateur et artisan (demiurge) de toutes choses, qui possède « un Verbe actif et un Esprit saint. »

Avec la troisième partie, commence une autre discussion qui vise en réalité les Valentiniens, quoique le nouvel adversaire d'Adamantius, Marinus, soit donné comme un disciple de Bardesane. Marinus professe que le diable n'est pas une créature de Dieu, que le Christ n'est pas né d'une femme, que la résurrection de la chair est impossible.

Marinus, ne pouvant admettre avec Adamantius que le diable est un ange déchu, créé par Dieu, et que le mal est purement négatif, est dualiste ; il reconnaît un bon et un mauvais principe. Adamantius démontre qu'il ne peut y avoir deux êtres sans commencement, et déjà, pour le fond des idées, sinon pour la forme, le contact est établi avec Méthode. Mais un autre Valentinien apparaît, Droserius, qui, lui, se met aussitôt sans scrupule à puiser dans le *Traité sur le libre arbitre*, et dans la partie même du *Traité* qui a dû de tout temps attirer le plus l'attention des lecteurs. Un troisième Valentinien, Valens, enseigne comme Droserius l'existence d'une matière éternelle, mais diffère de lui en ce que cette matière, est pour lui-même douée de qualités. La même distinction est déjà dans Méthode, dont Valens s'inspire tout autant que Droserius. Ces deux passes d'armes, où Adamantius garde

naturellement encore l'avantage, constituent le quatrième épisode. Dans le cinquième, Marinus reparait au premier plan, pour nier la résurrection du corps. Cette dernière controverse utilise toujours grandement Méthode, mais cette fois c'est l'*Aglaophon* qu'elle reproduit.

Eutropius, l'arbitre, met fin au *Dialogue* en proclamant Adamantius vainqueur de tous ses adversaires ; lui-même se déclare prêt à entrer dans l'Église catholique ; tel que l'auteur l'a peint dès le début, il avait peu d'effort à faire pour s'y décider.

La dialectique de l'auteur est sans finesse ; le style est rude et inhabile autant que la composition. L'unique intérêt de l'ouvrage consiste dans la contribution qu'il apporte à notre connaissance du Marcionisme et du Valentinianisme. Cette contribution est surtout précieuse pour la reconstitution du *Nouveau-Testament* de Marcion. Adamantius en effet, en plusieurs endroits, pour faire la partie belle à ses adversaires, se targue de les réfuter sans le secours d'autres textes scripturaires que ceux qu'ils reconnaissent eux-mêmes. On a discuté si l'auteur avait réellement en mains une *Bible* marcionite, et Van de Sande Bakhuysen (1) l'estime peu vraisemblable. On ne saurait en tout cas le considérer comme prouvé, malgré les déclarations d'Adamantius ; car un écrivain qui, dans sa discussion contre les Valentiniens, s'est fait si audacieusement le plagiaire de Méthode, a pu, dans sa controverse avec les Marcionites, s'inspirer d'un ouvrage de polémique disparu, et y prendre les citations qu'il met dans la bouche de son porte-parole. Il y a, par ailleurs, certaines raisons de croire qu'il a bien procédé de cette façon (2).

(1) P. xv.

(2) Cf. ZAHN, l. c.

---

## LIVRE VIII

### LA LITTÉRATURE CHRÉTIENNE GRECQUE EN OCCIDENT AU III<sup>e</sup> SIÈCLE

**Bibliographie.** — *Manuscrits* : Les œuvres d'Hippolyte nous sont parvenues dans un état si fragmentaire que les indications seront données plus utilement à propos de chacun de ses écrits.

**Éditions** : Même observation pour les éditions. Indiquons cependant, dès maintenant, que la 1<sup>re</sup> édition générale a été donnée par J.-A. FABRICIUS, Hambourg, 1716-1718 (2 volumes). Autres recueils généraux : P.-A. DE LAGARDE, *Hippolyti Romani quæ feruntur omnia græce*, Leipzig et Londres, 1858. — HIPPOLYTUS, dans la collection des *Griechische Christliche Schriftsteller*, tome I, Leipzig, 1897, comprenant : *Die Kommentare zu Daniel und zum Hohenliede*, édités par G.-N. BONWETSCH, et *Kleinere Exegetische und Homiletische Schriften*, éd. par H. ACHELIS ; — tome III (XXVI de la collection) : *Refutatio omnium hæresium* (= *Philosophoumena*, éd. par P. Wendland, Leipzig, 1916. — MIGNE, *Patrologie grecque*, X, (reproduit FABRICIUS et GALLAND, *Bibliotheca veterum patrum*, tome II, Venise, 1766).

**Principales études** : DOELLINGER, *Hippolytus und Kallistus*, Ratisbonne, 1853 ; — G. FICKER, *Studien zur Hippolytfrage*, Halle, 1893 ; K.-J. NEUMANN, *Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt*, Leipzig, 1902 ; — H. ACHELIS, *Hippolytstudien* (T. U., tome XVI, fascicule 4), Leipzig, 1897 ; — A. D'ALÈS, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906 (excellent) ; — A. DUFOURCQ, *Études sur les Gesta martyrum romains*, Paris, 1900 (p. 202 et suiv.).

*La littérature grecque chrétienne en Occident au III<sup>e</sup> siècle.*  
— Pendant la plus grande partie du II<sup>e</sup> siècle, le grec avait été la langue des églises chrétiennes aussi bien en Occident qu'en Orient. Les *Écrits du Nouveau Testament* étaient rédigés en grec ; les communautés italiotes, gauloises ou africaines se recrutaient en grande partie parmi des Orien-



taux, qui, soit qu'ils fussent d'origine vraiment hellénique, soit qu'ils vinssent de l'intérieur de l'Asie Mineure, de l'Égypte ou de la Syrie, parlaient également grec. Cependant, à la fin du siècle, une littérature latine chrétienne commence à paraître. Elle sera bientôt très féconde, très originale et très brillante, surtout en Afrique, avec Tertullien et Cyprien (1). Alors peu à peu, disparaîtra, dans tout l'Occident, la littérature chrétienne de langue grecque.

Nous sommes trop mal renseignés sur les Églises de Gaule, après la mort d'Irénée, pour y suivre cette transformation. Nous apercevons un peu mieux comment elle s'opéra en Afrique. Tertullien a encore écrit en grec, aussi bien qu'en latin, certains de ses traités, trois, selon son propre témoignage : le traité *des Spectacles* (cf. *De corona*, 6) ; celui du *Baptême* (*ibid.*, 15) ; celui du *Voile des Vierges* (*de Virginibus velandis*, 1) ; un autre, celui sur l'*Extase*, d'après saint Jérôme. Nous avons aussi un texte grec pour les *Actes* du martyre de sainte Perpétue et de sainte Félicité (202/3) ; on a discuté beaucoup sur son rapport avec le texte latin et sur son auteur, qu'on a parfois cherché en Tertullien ; quoi qu'il en soit sur ce point, le grec paraît dépendre du latin (2).

A Rome, le pape Victor (189-198/9) s'est déjà servi du latin, semble-t-il, au témoignage de Jérôme (3). Mais il n'est point sûr qu'il ait composé de véritables ouvrages, et peut-être Jérôme ne vise-t-il que les *Lettres* écrites par lui dans l'affaire de la Pâque ou dans celle du Monta-

(1) Cf. DE LABRIOLLE, *Histoire de la Littérature chrétienne* (2<sup>e</sup> éd.), livre I, ch. I et II, et, à la fin du volume, le tableau chronologique n° 1.

(2) Cf. DUCHESNE, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*. 1891 ; — MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. I, p. 70-96.

(3) *De viris*, LIII ; *Épître* LXX, 5 ; ce que dit Jérôme n'est pas très clair ; cf. DE LABRIOLLE, *ib.*, p. 76. L'hypothèse émise jadis par HARNACK, selon lequel le traité sur les *Jeux de hasard* (*De Aleatoribus*), conservé sous le nom de saint Cyprien, serait une œuvre de Victor, a été plus tard abandonnée par son auteur même.

nisme. La langue de la théologie et de l'exégèse, peut-être même celle de la prédication, est restée encore de préférence le grec, pendant le premier tiers au moins du III<sup>e</sup> siècle. Les hérétiques qui enseignèrent vers ce moment leurs doctrines *monarchiennes* ou *modalistes*, Théodote le Corroyeur, Théodote le Changeur, Artémon, Praxéas, portent des noms grecs ; ils étaient venus d'Orient. Hippolyte, l'écrivain le plus fécond et le plus remarquable de ce temps, en Occident, après Tertullien, a écrit en grec tous ses ouvrages ; et la plupart d'entre eux, qui gardent encore le ton de l'homélie, peuvent bien provenir, en dernière analyse, de son ministère pastoral, sans représenter exactement, sous leur forme actuelle, des sermons réellement prononcés.

*Hippolyte. — Biographie.* — Lorsque le pape Damase, dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle, ornait les principaux monuments chrétiens de Rome d'inscriptions composées en hexamètres ou en distiques assez médiocres, mais gravées en beaux caractères qui ont gardé le nom de *damasiens*, il ne connaissait plus Hippolyte que par une tradition dont il ne se dissimulait pas l'incertitude. Dans l'inscription en hexamètres qu'il fit apposer au *Champ Vêran*, le long de la *voie Tiburtine*, sur quelque mur de la basilique ou de la crypte où Hippolyte avait été enseveli, il s'exprimait ainsi :

« On rapporte qu'Hippolyte, lorsque sévissaient les ordres du tyran, fut prêtre et demeura toujours dans le schisme de Novat (1), et qu'au temps où le glaive déchira les pieuses entrailles de l'Église (2), alors que, voué au Christ, il marchait vers le royaume des saints (3), et que le peuple lui demandait quelle direction il devait suivre, il répondit que tous devaient suivre la foi catholique. Ainsi il mérita, en confessant la foi, d'être notre martyr. Telle

(1) C'est-à-dire *Novatien* ; les Latins disent ordinairement *Novatien*, mais les Grecs souvent *Novat*.

(2) Textuellement : *la mère* (*matris*).

(3) Textuellement : *les pieux* (*piorum*).

est la tradition que rapporte Damase : le Christ est juge de tout. »

Une autre inscription, en distiques, dont des fragments étendus ont été retrouvés dans la même crypte, se rapporte aux réparations que le pape fit faire au tombeau du martyr, et nomme le prêtre qui en était chargé :

« Que le peuple joyeux chante en l'honneur de Dieu, puisque s'élèvent les murailles et la demeure rénovée du martyr Hippolyte. Le monument s'embellit par la volonté de Damase, chef du siège apostolique. Cette cour glorieuse a été bâtie pour de pacifiques triomphes ; elle en consacra la gloire et perpétuera la foi. Tous ces nouveaux ornements que tu vois sont dus au prêtre Léon (1). »

Damase croyait savoir que le prêtre Hippolyte avait été schismatique et que, conduit au martyre, il avait abjuré son erreur ; il en faisait un disciple de Novat. Peu de temps après, le poète Prudence, venu d'Espagne à Rome, visitait la crypte restaurée, et, en répétant les mêmes données ou en les embellissant d'autres détails, il racontait le supplice d'Hippolyte d'après une légende qui voulait que le magistrat païen, par lequel avait été condamné le martyr, lui eût fait subir le sort du fils de Thésée. La tradition hagiographique, par toutes sortes de confusion, qu'il est inutile de rappeler ici (2), a fait de la biographie d'Hippolyte l'un des fouillis les plus obscurs que présente l'histoire des origines chrétiennes ; la critique a eu besoin de patients efforts, et de quelques chances heureuses, pour y ouvrir des éclaircies.

Il y avait cependant, au iv<sup>e</sup> siècle, quelques moyens d'être mieux informé que ne l'ont été Damase et Prudence. Le chronographe de 354 notait, à la date de 235 (3),

(1) *Damasi Epigrammata*, éd. Ihm, n<sup>o</sup> 37 et 82 ; les restitutions sont de DE ROSSI.

(2) On en trouvera un bon résumé dans le 1<sup>er</sup> chapitre du livre de l'abbé d'Alès.

(3) *Chronica minora sæculorum IV, V, VI, VII*, éd. Mommsen, tome I.

qu'en cette année le pape Pontien et le prêtre Hippolyte avaient été déportés en Sardaigne ; et que la même année le pape y avait renoncé à une charge qu'il ne pouvait plus remplir ; il avait eu pour successeur Antéros. Le même document, sans indiquer l'année, nous apprend que les restes de Pontien et d'Hippolyte avaient été rapportés à Rome, et déposés, ceux du premier au cimetière de Calliste, ceux du second à celui de la Voie Tiburtine ; il fixe leur fête au même jour, celui des ides d'août, le 13 août.

Bien que l'année de la mort d'Hippolyte reste inconnue, ce que nous apprenons ainsi de son exil en Sardaigne, sous le pontificat de Pontien, ne se laisse guère concilier avec la tradition acceptée par Damase, qui l'associe au schisme très-postérieur de Novatien. Il aurait été difficile de sortir de cet embarras, si, en 1842, Mynoïde Mynas n'avait rapporté du mont Athos à Paris un manuscrit (1) qui, quelques années après, fut édité par Miller (2), et qui contenait une *Réfutation de toutes les hérésies*. L'ouvrage, sous le titre inexact de *Philosophoumena*, fut attribué d'abord à Origène ; l'accord s'est fait à peu près unanimement pour en reconnaître la paternité à Hippolyte, et nous dirons bientôt pourquoi cette opinion paraît justifiée. L'auteur de cet écrit est un schismatique, qui nous raconte au livre IX ses démêlés avec le pape Zéphyrin (199-217) et avec le pape Calliste (217-222). Si l'on reconnaît en lui Hippolyte, on entrevoit les éléments d'une biographie de celui-ci, conforme à ce que peuvent avoir de vérité les épigrammes de Damase, et aux données, qui ne semblent pas contestables, du chronographe de 354. Hippolyte n'a pas été un novatien ; il a été lui-même l'auteur d'un schisme qui a eu d'autres causes et qu'il faut placer avant celui de Novatien.

(1) Bibliothèque Nationale, Supplément grec, n° 464.

(2) *Origenis Philosophoumena sive omnium Hæresium refutatio*, éd. E. Miller, Oxford, 1851.

Hippolyte, prêtre de l'Église Romaine, et déjà célèbre par sa science, est entré en conflit avec le pape Zéphyrin, au sujet de la doctrine trinitaire. L'Église était alors fort agitée par des controverses relatives à la distinction du Père et du Fils ; controverses périlleuses, où l'on commençait à poser, avec une inexpérience manifeste, le grand problème qui ne devait être résolu qu'au Concile de Nicée. La théologie du *Verbe* était encore pleine d'obscurités et d'incertitudes. Telle que les Apologistes l'avaient présentée, elle pouvait inspirer des craintes légitimes à tous ceux qui étaient préoccupés avant tout de maintenir l'unité de Dieu, ou, comme l'on disait volontiers, la *monarchie*. Le *Dieu unique*, le *Monarque*, n'était-ce pas l'élément essentiel de la prédication que les Juifs d'abord, les chrétiens ensuite avaient opposée au polythéisme païen, à la mythologie hellénique ? Les chefs de l'Église romaine, dans le premier tiers du III<sup>e</sup> siècle, paraissent avoir été soucieux surtout d'empêcher que la *monarchie* fût compromise. Hippolyte se plaçait au point de vue opposé ; sa crainte était que la personne du Fils ne fût absorbée dans l'essence divine, dans l'essence du *Père*, au point que *Fils* et *Verbe* ne fussent plus que des noms.

Des mésententes entre les personnes ont contribué à aviver les querelles dogmatiques. Il est probable qu'Hippolyte était fier de sa science, et possible qu'il fût ambitieux. Zéphyrin n'était selon lui qu'un caractère médiocre et un esprit faible ; il était sans culture, et, comme il avait en outre peu de volonté, il n'était qu'un instrument dans les mains d'un homme habile, mais malhonnête, Calliste. L'auteur du traité découvert par Mynoïde Mynas a tracé de Calliste un portrait qui ne s'oublie pas. Il en fait un intrigant, un banqueroutier, qui, d'abord esclave d'un chrétien de la maison de César, Carpophore, mène à la faillite la banque qu'il a ouverte sous le patronage de son maître ; tente de s'enfuir avec la caisse ; est rattrapé à Ostie, au moment où il s'embarque ; à demi pardonné, mais discrédité, ne voit d'autre moyen de sortir de la



situation où l'a mis sa faute qu'en allant faire du scandale dans une synagogue juive. Arrêté à ce propos, fustigé par l'ordre du préfet Fuscianus, il est envoyé aux mines de Sardaigne ; il est assez rusé pour obtenir sa grâce, lorsque la maîtresse de Commode, Marcia, fait remettre en liberté les détenus, bien que le pape Victor l'eût intentionnellement exclu de la liste qu'il avait dressée, sur la demande de Marcia. Revenu malgré tout avec l'auréole d'un confesseur, expédié cependant à Antium par un pape qui le connaissait trop bien pour être dupe, il avait vu sa fortune changer à l'avènement de Zéphyrin, qu'il parvint à dominer (1).

Ce récit d'un ennemi ne doit être accepté, bien entendu, que sous bénéfice d'inventaire. S'il peut contenir un fond de vérité, il y a de fortes chances pour que la passion qui inspirait Hippolyte ait aggravé les charges qui pouvaient peser contre Calliste. Quoi qu'il en soit, c'est d'abord pour des raisons théologiques que l'auteur de la *Réfutation de toutes les hérésies*, selon son propre témoignage, rompit avec Zéphyrin. Il estimait que celui-ci, sous l'influence de Calliste, versait dans le Sabellianisme ; bien plus, il croyait que Sabellius lui-même, sans les manœuvres du même Calliste, ne serait probablement pas tombé dans l'hérésie.

En face de l'Église de Zéphyrin et de Calliste, qu'il ne considère plus que comme une secte, Hippolyte dresse sa propre église, seule orthodoxe et fidèle à la tradition apostolique. Il en devint l'évêque, et, quand Calliste lui-même fut devenu pape, le différend, qui avait pour origine une controverse d'ordre théologique, se compliqua d'une opposition au moins aussi vive en matière de discipline. Au dire d'Hippolyte, Calliste, ayant eu besoin d'indulgence pour lui-même, en montra beaucoup pour les autres. Ils se fit l'initiateur d'un *laxisme* qui indigna les rigoristes. Hippolyte lui adresse quatre griefs : 1<sup>o</sup> rémission des

(1) Livre IX ; notamment le ch. xii.

péchés d'impudicité, d'homicide et d'idolâtrie ; 2<sup>o</sup> réconciliation des membres du clergé qui avaient commis des fautes ; 3<sup>o</sup> admission dans le clergé de bigames ou de trigames ; 4<sup>o</sup> tolérance accordée aux unions irrégulières conclues entre des femmes nobles et des hommes de condition inférieure (1). Nous n'avons pas à insister sur ces questions, qui ont autant d'intérêt pour l'histoire de la discipline ecclésiastique qu'elles en ont peu pour l'histoire littéraire (2). Il suffit de dire qu'Hippolyte a sans doute, cette fois encore, tout au moins grandement exagéré. Nous ne pouvons juger le caractère de Calliste ni sonder sa conscience. Nous voyons assez bien quel rapport son attitude a pu avoir avec les conditions nouvelles où se trouvait placée l'Église du III<sup>e</sup> siècle. Il a vu cette Église commencer à s'accroître dans des proportions infiniment plus fortes qu'au II<sup>e</sup> siècle. Il ne s'est plus trouvé en présence d'une élite, d'une communauté de *Saints*, où les brebis galeuses étaient rares, mais déjà de foules, composées d'éléments de valeur inégale. Il était obligé d'en tenir compte, et on peut l'approuver en principe, tout en ignorant si en pratique il dépassa ou respecta la mesure. L'intransigeance d'un Tertullien (3) ou d'un Hippolyte leur donne plus de prestige ; elle risquait de vider les Églises ; Hippolyte lui-même le confesse, tout en essayant de le masquer par les expressions qu'il emploie. Il reconnaît que l'Église de Calliste, qui avait l'effronterie, dit-il, de s'appeler l'*Église catholique*, si elle était indigne de ce nom par sa doctrine et sa discipline, le méritait par le nombre des recrues qui de toutes parts y affluaient. Il ne l'en appelle pas moins une *école* et non l'*Église*, et il garda la même attitude après la mort de son

(1) *Ib.*

(2) Voir les sages remarques de M. D'ALÈS (*l. c.*, p. 39 et suiv.). — Outre les griefs que j'ai énumérés, Hippolyte reproche à Calliste d'avoir parfois conféré un second baptême (cf. *ib.*, p. 59).

(3) Sur les rapports entre l'attitude de Tertullien et celle d'Hippolyte, comme aussi sur les différences, *ibid.*

adversaire, sous ses deux successeurs, Urbain et Pontien. C'était dès lors probablement sa propre Église qui n'était qu'un petit troupeau, auquel le nom *d'école* eût mieux convenu.

Voilà ce que nous apprend la *Réfutation de toutes les hérésies*. Si nous le complétons par les deux mentions bien sèches, mais dignes de toute confiance, que nous fournit le chronographe de 354, nous sommes conduits à nous représenter à peu près comme il suit la fin de la carrière d'Hippolyte. Après la mort d'Alexandre Sévère, sous le règne duquel l'Église avait joui d'une grande tranquillité, la persécution recommença sous Maximin. Le pape Pontien fut déporté en Sardaigne ; l'autorité impériale dut avoir facilement connaissance du schisme, et, parce qu'il se prétendait, lui aussi, chef, et même seul chef authentique de l'Église, Hippolyte partagea le sort du Pape. Quand celui-ci se démit de ses fonctions, il est vraisemblable qu'Hippolyte en fit autant, et qu'il cessa ainsi d'être schismatique. C'est sans doute le fond de vérité que peut contenir l'épigramme de Damase. Ce qui donne à ces présomptions un caractère qui approche beaucoup de la certitude, c'est le transfert des cendres d'Hippolyte à Rome, et les honneurs qui furent alors rendus à sa mémoire, tout comme à celle de Pontien. Ni l'un ni l'autre n'avaient été suppliciés ; mais ils avaient été *martyrs* au sens large et primitif du mot ; ils avaient témoigné ; ils avaient souffert pour la foi. Cependant on n'alla point jusqu'à leur donner une sépulture commune. L'un fut enseveli dans la crypte des papes ; l'autre eut un tombeau au Champ Véran. Pontien fut vite oublié. Hippolyte resta célèbre ; mais, au temps de Damase, son histoire exacte n'était déjà plus connue ; il devenait et n'a plus cessé d'être un personnage légendaire — jusqu'au jour où la découverte d'un de ses principaux ouvrages lui a rendu la parole, pour plaider devant nous sa propre cause.

*L'œuvre d'Hippolyte.* — Hippolyte avait été, selon

Photios (1), disciple d'Irénée, et le déclarait lui-même dans un de ses ouvrages, *le Syntagma*. Où, à quelle époque et dans quelles conditions ? nous l'ignorons ; mais l'influence d'Irénée est sensible dans les écrits que nous avons conservés. Selon Jérôme, Origène, lors de son voyage à Rome, qui eut lieu vers 212, sous Zéphyrin (2), assista à une homélie prononcée par Hippolyte. L'œuvre d'Hippolyte, antérieure pour une bonne part à celle d'Origène, fait, comme l'œuvre de celui-ci, une place considérable à l'exégèse ; elle ne comprend aucun traité doctrinal comparable au traité *des Principes* ; elle se rattache au contraire souvent à celle d'Irénée par la polémique anti-hérétique ; elle s'étend à la chronologie et à l'histoire, et par là entre en contact avec celle de Jules Africain. Ces rapprochements en indiquent déjà la variété et l'importance.

Nous avons plusieurs listes des écrits qui la composaient. Celle qu'il faut mentionner d'abord est inscrite sur l'un des côtés du siège où Hippolyte est représenté assis, dans l'attitude d'un docteur, par l'auteur de la statue qui a été retrouvée en 1551, sur le territoire de l'ancien cimetière de la Voie Tiburtine (3), et que l'on peut voir aujourd'hui au Musée de Latran. Les admirateurs d'Hippolyte, qui ont fait élever ce monument, ont d'abord fait graver sur ce siège le cycle pascal qu'il avait composé, et qui avait pour point de départ la première année d'Alexandre Sévère (= 222). Comme ce cycle pascal était maladroitement établi et devait, au bout d'un petit nombre d'années, amener un écart de trois jours entre le calendrier solaire et le calendrier lunaire, il est probable que la statue n'est pas de beaucoup postérieure à la mort de l'antipape ; peut-être date-t-elle même de son vivant ; car il est peu vraisemblable qu'on eût tenu à immortaliser

(1) *Bibliothèque*, codex 121.

(2) *De viris illustribus*, 61.

(3) Le haut du corps manquait ; la statue a été restaurée.

le souvenir de son cycle pascal, après qu'un laps de temps assez court avait suffi pour en révéler le défaut.

Au cycle pascal est jointe une liste de quelques écrits d'Hippolyte ; liste très incomplète, quelle qu'en soit la raison (1). Eusèbe, qui place Hippolyte parmi les contemporains d'Alexandre de Jérusalem et de Bérulle de Bostra, qui en fait un évêque, mais semble ignorer de quelle église il fut le chef (*H. E.*, VI, 20), cite, « parmi beaucoup d'autres traités », celui sur *la Pâque*, avec le *Canon pascal* de seize années ; un commentaire de l'*Hexæméron*, un autre *de ce qui suit l'Hexæméron*, un *Contre Marcion*, un commentaire sur le *Cantique des Cantiques*, un autre sur des parties d'*Ézéchiël*, un traité *Contre toutes les hérésies* ; il répète, après avoir donné cette liste, qu'il connaît l'existence de beaucoup d'autres écrits du même auteur, et qu'ils sont assez répandus (*ib.*, 22). Saint Jérôme donne un catalogue beaucoup plus étendu, qui ne comprend pas moins de dix-neuf titres, dans son *De viris illustribus*, et il lui arrive ailleurs, accidentellement, d'en mentionner d'autres. Enfin un Nestorien du xiv<sup>e</sup> siècle, Ebed-Jesu, fournit encore quelques indications complémentaires (2).

La destinée des écrits d'Hippolyte a été singulière. En Occident, sa mémoire a survécu presque uniquement dans la légende hagiographique, où elle a subi, comme nous l'avons dit, des transformations multiples et

(1) Voir le fac-similé dans d'ALÈS, p. iv. Après deux lignes trop mutilées pour prêter à une restitution, on reconnaît : un écrit sur les *Psaumes* ; un autre sur la *Sorcière d'Endor* ; un autre (ou d'autres) sur l'*Évangile de Jean et l'Apocalypse* ; une *tradition apostolique sur les charismes* (ou un traité sur les charismes et une *Tradition apostolique* ; cette seconde interprétation est la plus vraisemblable) ; une *Chronique* ; un traité contre les *Grecs et contre Platon* ou sur l'*univers* ; une *Exhortation à Séverine* ; une *Démonstration de la Pâque avec ce que contient le tableau* (c'est-à-dire le tableau du cycle pascal, gravé sur l'autre flanc du siège) ; des *cantiques sur toutes les Écritures* (text-très discuté, et de toute façon énigmatique) ; un traité sur la *Résurrection de Dieu et de la chair* ; un autre sur le *bien et l'origine du mal*.

(2) Dans ASSEMANI, *Bibl. Orient*, tome III.



étranges. Ses écrits, quoique saint Ambroise, au iv<sup>e</sup> siècle, en ait encore utilisé certains, ont disparu. Au contraire, ils ont été très lus dans tout l'Orient ; un petit nombre ont été conservés dans leur forme originale, en grec ; d'autres ont été traduits en diverses langues, et c'est en slave ou en géorgien qu'ils ont fini par nous parvenir. Beaucoup ne nous sont connus que par des fragments, et ceux qui ont dû passer par l'intermédiaire de plusieurs traductions successives ont couru, comme on le pense, plus d'un risque d'altération. Nous connaissons l'existence de près d'une cinquantaine, qu'on peut répartir entre l'an 200 et l'an 235 environ (1).

*Exégèse.* — Une bonne partie des écrits exégétiques ou bien a été entièrement perdue, ou n'est plus connue que par allusion, ou bien ne subsiste que dans des fragments rares et courts (2). Nous avons conservé, pour une bonne part en grec, pour le reste en slave, le commentaire de *Daniel* (3) ; également partie en grec, totalement en géorgien, celui sur le *Cantique des Cantiques* (4) ; en grec

(1) Quarante-deux dans la liste dressée par M. d'ALÈS, p. XLVII-XLVIII ; cf. pour certaines additions ou rectifications, BARDENHEWER, *Geschichte*, II<sup>2</sup>, p. 559 et suiv.

(2) Notamment les commentaires sur certaines parties de la *Genèse* (création ; paradis et chute ; bénédiction d'Isaac) ; des *Nombres* (Balaam) ; du *Deutéronome* (*Cantique de Moïse*) ; de *Ruth* ; de *Samuel* (pythonisse d'Endor) ; des *Psaumes*, des *Proverbes*, d'*Isaïe* (tout au moins du début) ; d'*Ézéchiël*, de *Zacharie*, de *Mathieu* (on a trace surtout d'une interprétation de la *petite apocalypse* (ch. XXIV) ; de *Jean* (ch. XIX de l'*Évangile* ; *Apocalypse*).

(3) BARDENHEWER, *Des heiligen H. von Rom Kommentar zum Buche Daniel*, Fribourg-en-Br., 1877 (réunion et interprétation des fragments anciennement connus) ; publication en 1885-6 dans le journal 'Εκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, par Georgiades, du texte grec du IV<sup>e</sup> livre, d'après un manuscrit de Chalki ; publication plus complète de Bonwetsch (cf. *supra*), d'après un manuscrit de la Bb. Nationale et un manuscrit de l'Athos, et d'après une version slave ; quelques fragments nouveaux du texte grec dans DIBOUNIOTIS, *Hippolyts Daniel-Kommentar in Handschrift* n° 573 des *Meteoron-Klosters* (T. U. XXXVIII, fascicule 1, 1911).

(4) Quelques fragments dans l'édition d'Hippolyte des *Griechische christ. Schr.*, tome I ; publication du texte russe, traduit en allemand

et en géorgien, celui sur les *Bénédiction de Jacob* (1) ; en géorgien, ceux sur la *Bénédiction de Moïse*, et sur *David et Goliath* (2).

Les deux plus intéressants de beaucoup, parmi ces traités, sont les deux premiers : le commentaire sur *Daniel*, à cause de l'attention particulière qu'Hippolyte a toujours accordée aux prophéties sur les derniers temps (nous reviendrons à ce sujet quand nous examinerons son traité sur l'*Antéchrist*) ; le second, parce que l'interprétation du *Cantique des Cantiques* est la pierre de touche pour juger de la méthode des exégètes. Si nous comparons celle d'Hippolyte à celle d'Origène (3), elle nous satisfera d'abord davantage par plus de simplicité et par une allure plus libre ; elle s'attache moins à chaque phrase prise en particulier et considère volontiers des ensembles un peu plus étendus ; elle tient, parfois au moins, plus de compte de l'histoire. Mais il faut reconnaître qu'elle décèle un esprit beaucoup moins pénétrant et beaucoup moins vigoureux que celui du grand Alexandrin. La méthode d'Origène l'entraîne à des subtilités qui nous

par N. MARR, dans *Texte und Untersuchungen in der armenisch-grusinischen Philologie* ; *Ausgaben der Fakultät der orientalischen Sprachen der Kaiserlichen Universität*, Saint-Petersbourg, 1901 ; — BONWETSCH, *Hippolyts Kommentar zum Hohenlied auf Grund von N. Marrs Ausgabe* (T. U., 2<sup>e</sup> série, t. 8, fascicule 2).

(1) Texte grec dans DIBOUNIOTIS (*loc. cit.*) ; traduction en allemand de la version géorgienne dans BONWETSCH, *Drei georgisch erhaltene Schriften von H.* (T. U., XXVI fascicule 1a).

(2) BONWETSCH, *Drei georgisch*, etc. (cf. *supra*). Il existe un texte arménien des trois derniers écrits, non encore publié ; l'homélie sur la *Résurrection de Lazare*, conservée en grec sous le nom de Jean Chrysostome, et en arménien dans deux recensions (ACHELIS, *Hippolyts Werke*, I, 2), me paraît suspecte. (Depuis que j'ai écrit cette note, le P. Ch. Martin, a montré qu'elle utilisait du Sévérien de Gabales, et du Pseudo-Chrysostome (*Revue d'Histoire ecclésiastique*, 1926, p. 61) ; il faut donc la rejeter). Je doute plus encore de l'authenticité de l'homélie Εἰς τὰ ἅγια Θεοφάνια (ACHELIS, *ib.*).

(3) C'est par suite d'une confusion que PHOTIUS (*loc. cit.*) semble faire d'Hippolyte un disciple d'Origène. L'activité littéraire du premier doit avoir commencé avant celle du second.

lassent, mais elle cherche à se donner des règles précises ; elle prétend à une rigueur scientifique ; elle a pour base une science qui s'étend à peu près à tous les ordres de connaissance ; elle s'élève à de hautes vues métaphysiques. Hippolyte conduit son exégèse un peu au hasard, selon l'inspiration du moment, en se laissant guider par une sorte de bon sens ami des solutions moyennes ; il cherche avant tout à retrouver dans l'*Ancien Testament* le Christ préfiguré, ou l'annonce de la vocation des Gentils ; il tire aussi de son commentaire des exhortations morales, parfois conformes à ses tendances rigoristes, le plus souvent d'une assez grande banalité.

Nulle part, dans le commentaire du *Cantique*, on ne reconnaît cette influence des bonnes traditions philologiques, qui a obligé Origène, avant de commencer son interprétation allégorique, à en préparer le terrain par une étude du caractère littéraire de ce poème, de sa forme dramatique, du nombre et de la nature des personnages, de la répartition des morceaux entre chacun d'eux. Plus historien que philologue, Hippolyte recherche, dans un texte du III<sup>e</sup> livre des *Rois* (IV, 32-33), les traditions relatives à l'œuvre littéraire de Salomon, aux cinq mille chants qu'il aurait composés, pour interpréter le titre *Cantique des Cantiques* au sens que dans le seul de ces poèmes qui se soit conservé se trouvait condensée l'essence de tous les autres. Son exégèse voit dans le Fiancé la figure du Christ, en quoi elle ne diffère pas de celle d'Origène ; elle est au contraire un peu différente dans l'explication du personnage de la Fiancée, en laquelle il voit surtout la *Synagogue*, d'où doit sortir l'*Église* (Je suis *noire*, mais *belle*). Les bords du Fiancé (1) représentent l'incarnation, la crucifixion, la descente aux enfers, la résurrection, l'ascension. Les mamelles de la Fiancée sont l'*Ancien* et le *Nouveau Testament*. Ces quelques

(1) Qui vient bondissant sur la montagne, comme les chevreaux et les faons (ch. II).

traits suffiront pour caractériser une exégèse dont il ne convient pas d'exagérer l'intérêt.

On voit dans le *Commentaire* de *Daniel* qu'Hippolyte, qui a suivi le texte de Théodotion, trouvait l'histoire de Suzanne en tête du livre ; il s'est posé quelques questions historiques sur la famille de Suzanne et de Joachim, sur la condition des Juifs en captivité, et il essaie de les résoudre par la comparaison avec d'autres textes. Suzanne est pour lui l'Église ; les deux vieillards sont les deux peuples ennemis de la foi, Juifs et Gentils. Dans ses observations sur la statue de Nabuchodonosor et le péril couru par Daniel dans la fosse aux lions, il pense à la situation des chrétiens en temps de persécution ; il les exhorte au martyre, et sa parole prend plus d'accent et plus de fermeté. Dans l'interprétation qu'il donne de la vision des quatre bêtes, la quatrième bête désigne l'empire romain et la petite corne l'Antéchrist.

Le jugement d'Hippolyte sur l'empire romain est sévère, plus sévère que celui d'Irénée. L'empire est cet obstacle dont parle Paul, dans l'une des *Épîtres aux Thessaloniens*, et qui empêche l'Antéchrist de se manifester encore. Quand viendront les derniers jours ? Hippolyte écrit à une époque de transition, où la pensée du long délai déjà écoulé depuis la venue du Christ affaiblit un peu la préoccupation de son retour imminent, mais où cette attente se réveille chaque fois que la persécution recommence à sévir (1). Il cite — dans d'autres régions que Rome, il est vrai — des exemples curieux de l'intensité qu'elle pouvait encore prendre. C'est celui de cet évêque Syrien qui avait entraîné ses ouailles à quitter leurs foyers pour se porter à la rencontre du Christ, et les eût fait massacrer comme des brigands par les troupes envoyées à leur poursuite, si la femme du gouverneur n'avait été chrétienne

(1) Le *Commentaire de Daniel* paraît être une des premières œuvres d'Hippolyte ; il doit être de peu postérieur au rescrit de Septime Sévère contre la propagande juive et chrétienne, en 202. Cf. D'ALÈS p. 182.

et n'avait réussi à les sauver. C'est aussi celui d'un évêque du Pont qui avait prédit le jugement dernier au bout d'une année (1). Hippolyte lui-même était sagement d'avis que, puisque le Christ s'est refusé à nous renseigner sur la date des derniers temps, les chrétiens devaient écarter l'examen de ce problème comme une vaine curiosité. Mais on le pressait de questions ; on lui objectait que le Christ, sans fixer une époque, avait indiqué des signes. Bref, Hippolyte s'arrêtait à une explication des semaines d'années d'après laquelle la durée du monde serait de six mille ans, après lesquels viendrait le sabbat, la vie éternelle. Or Christ était né 5500 ans après Adam. Le temps compris entre sa naissance et la fin du monde devait donc être de cinq cent ans.

Les traités exégétiques d'Hippolyte peuvent avoir eu pour première origine des homélies prêchées par lui. Il ne semble pas cependant qu'ils représentent de simples sténographies de ces homélies, comme une bonne partie de ceux d'Origène. Mais ils gardent le ton homilétique (2) par de fréquentes apostrophes aux lecteurs, par des exclamations, par des effusions qui ne vont pas sans quelque abus.

*Écrits dogmatiques.* — Hippolyte, n'était pas, comme Origène, doué d'un véritable génie philosophique. Ceux de ses ouvrages que l'on a coutume de placer sous la rubrique de *traités dogmatiques* pourraient presque aussi bien — à juger par ceux qui se sont conservés — être classés tantôt à côté des écrits exégétiques, tantôt à côté de ceux qui ont pour objet la polémique contre les hérésies.

(1) Ch. XVIII et XIX.

(2) C'est pourquoi, dans les indications données ci-dessus en note, j'ai réuni ce qui concerne les *homélies* et les *traités*. L'*homélie* prononcée en présence d'Origène n'est connue que par la mention de Jérôme (*De viris*, 61). Eusèbe mentionne deux fois le titre *sur la Pâque* ; on s'est demandé s'il n'avait pas existé sous ce nom, outre le traité sur le cycle pascal, une homélie.



Nous n'avons que des fragments très brefs — en syriaque et en grec — du traité *sur la Résurrection*, qui était dédié à l'impératrice Mammée (1); nous n'en avons aucun de l'*Exhortation à Séverine* (2), ni du traité *sur le bien et d'où vient le mal* (3), ni de celui *sur l'Économie*, cité par Ebed-Jésu (4). Les traités *sur la Foi* et *sur la Forme du Serment*, conservés en géorgien sous le nom d'Hippolyte, ne semblent présenter aucune garantie d'authenticité (5).

Mais il nous reste en entier le traité *sur l'Antéchrist*, et les *Sacra Parallela* nous ont conservé un assez long morceau du *Contre les Grecs et contre Platon ou sur l'Univers*.

Le traité *sur l'Antéchrist* (6), adressé à un certain Théophile, est, comme le *Commentaire sur Daniel*, un des premiers ouvrages de l'auteur. Il est même un peu antérieur au *Commentaire*; il fait pressentir l'édit de Septime Sévère, sans le connaître encore; il est donc issu des mêmes préoccupations; la dédicace, où Hippolyte recommande de ne le faire connaître qu'à des fidèles éprouvés, en porte la marque. Après une introduction générale où est présentée une théorie de la prophétie, selon laquelle le Verbe se sert de l'esprit des prophètes comme un plectre fait résonner un instrument, et où sont définis le caractère universel de la prédication chrétienne ainsi que la nature de l'œuvre du Christ (ch. i-iv), le plan est nettement

(1) On les trouve dans ACHELIS, *Hippolytus Werke*, I, 2. Il faut, sans doute, identifier cet ouvrage avec celui que la liste de la statue appelle : *Sur la résurrection de Dieu et de la chair*, et celui qu'Anastase le Sinaïte (*Hodegos*, xxiii) nomme : *Sur la résurrection et l'incorruptibilité*.

(2) Mentionnée par la liste de la statue.

(3) Était-il identique avec le *contre Marcion* ?

(4) Οἰκονομία désigne ordinairement le *plan divin*. Peut-être cet ouvrage est-il mentionné à la seconde ligne de la liste de la statue.

(5) BONWETSCH, *T. U.*, XXXI, fascicule 2.

(6) Conservé en grec par un msc. d'Évreux et un de Reims; fragments dans les *Sacra Parallela* et ailleurs; version en vieux slave; utilisé aussi dans un écrit apocryphe, le Περὶ τῆς συντελείας κόσμου, qui n'est pas antérieur au ix<sup>e</sup> siècle; texte dans ACHELIS (*loc. cit.*),

indiqué au début du chapitre v. Hippolyte va examiner ce que sera la venue de l'Antéchrist ; en quel temps elle se produira ; de quelle tribu l'Antéchrist sera issu ; quel nom il portera ; par quels moyens il trompera les hommes ; comment son règne finira par le retour du Sauveur et l'incendie cosmique ; ce que sera le royaume céleste qui succèdera au monde actuel, et comment les méchants seront punis.

La définition de l'Antéchrist est simple, et tous les traits de son rôle s'en déduisent : c'est un faux Christ ; il aura donc en toutes choses une certaine apparence d'être le Christ, et il sera en réalité tout son contraire ; il est le lion de la tribu de Dan, comme le Messie le lion de la tribu de Juda (ch. vi et suiv.). Le plus délicat est d'examiner le temps de sa venue. Nous avons vu, en étudiant le *commentaire sur Daniel*, qu'Hippolyte avait de la répugnance à scruter sur ce point les prophéties, et finissait par s'y résigner cependant. Il avait déjà observé la même attitude dans le traité sur l'*Antéchrist*, où il hésite à poser la question, pour en arriver à la discuter par un essai d'interprétation de *Daniel* et de l'*Apocalypse*. Laissons *Daniel*, qu'il explique à peu près ici comme il l'a fait un ou deux ans plus tard. Pour l'*Apocalypse*, son interprétation dépend en grande partie de celle d'Irénée, par exemple lorsqu'il propose comme explications possibles du nombre 666 *Teitan*, *Euanthas*, *Lateinos*.

Le traité de l'*Antéchrist* est une des premières œuvres d'Hippolyte : c'est peut-être pourquoi — s'il a le mérite d'une exposition assez animée et assez intéressante — il pêche parfois par un certain abus de rhétorique : apostrophes, exclamations, style métaphorique et fleuri. Ces défauts sont moins sensibles dans les fragments que les *Sacra Parallela* (1) nous ont conservés du traité de l'*Uni-*

(1) Le meilleur texte est celui de K. Holt (*T. U.*, XX, 2). — PHOTIUS (*Bibl.*, Cod. 48) a connu le traité de l'*Univers*, mais en ignore le véritable auteur ; on l'attribue, dit-il, à l'historien juif Josèphe, ou à Caius, l'auteur du *Labyrinthe*, ou à Justin ou à Irénée. Le frag-

*vers.* C'est une description assez brillante de l'enfer et du paradis. L'enfer, qu'Hippolyte appelle du nom hellénique d'Hadès est un enfer provisoire, où des anges président aux diverses catégories de supplices ; il est distinct de l'immense lac de feu, réservé jusqu'au jour du jugement. On y parvient par la même route qui mène au séjour des justes, et qui aboutit à une porte gardée par un archange ; mais là on aboutit à un carrefour. A droite est le séjour des justes, un lieu lumineux, où l'on ignore tous les maux d'ici-bas, et où l'on attend l'éternité de la vie céleste ; c'est le *sein d'Abraham*. Les méchants sont menés de force à gauche, par les anges préposés à cette fonction, jusqu'aux abords du lac de feu, dont les vapeurs les tourmentent et qu'ils contemplant avec horreur, dans la crainte du sort qui les attend. Entre ces deux séjours, un espace immense, un chaos. Cette description est suivie d'un exposé de la croyance à la résurrection des corps, résurrection qui sera suivie par le Jugement. Alors les méchants seront livrés au feu inextinguible, « au ver de feu éternel » qui rongera leur corps sans relâche, mais sans jamais les anéantir, tandis que les justes jouiront de la vie éternelle, « du royaume céleste, où il n'y a ni sommeil, ni chagrin, ni corruption, ni souci. »

Pas plus que dans le *Commentaire de Daniel*, il ne semble y avoir place pour le *règne terrestre* de mille ans. Hippolyte n'est plus millénariste comme Irénée, mais transpose dans sa description de la vie éternelle certains traits qui conviendraient mieux au règne de mille ans.

*Ouvrages sur le droit ecclésiastique.* — La littérature canonique compte en Orient des œuvres qui ont été mises sous le patronage du nom d'Hippolyte. Des *canons d'Hippolyte* ont eu cours chez les Coptes et ont été traduits du copte en arabe. Il est très difficile d'apprécier en quelle me-

ment ci-dessus semble trahir, en deux ou trois endroits, une influence hellénique. L'authenticité n'en est pas peut-être au-dessus de tout soupçon ; ni le fragment lui-même, ni l'analyse que Photius donne de l'ensemble du traité ne sont entièrement rassurants.

sure ils peuvent dépendre d'un écrit authentique du prêtre romain, et nous aurons à reprendre la question en traitant plus tard des *Constitutions apostoliques*. Nous nous bornerons à dire pour le moment qu'il ne semble pas contestable qu'Hippolyte ait touché, dans ses écrits, à la discipline ecclésiastique. Dans sa lettre LXXI, § 6, saint Jérôme parle ainsi à son correspondant : « Tu me demandes au sujet du sabbat, s'il faut jeûner ce jour-là, et au sujet de l'eucharistie, s'il faut la recevoir quotidiennement, comme l'Église romaine et celle d'Espagne le pratiquent, dit-on. Hippolyte, homme très disert, a écrit sur cette question. » Ce texte toutefois ne prouve pas l'existence d'un traité ou de traités spéciaux sur la matière. On aurait plutôt quelque droit de la supposer, en tenant compte d'une mention qui figure sur la liste de la statue ; les lignes 9-10 portent : *Sur les charismes tradition apostolique*, ce qui peut s'interpréter comme indiquant un ouvrage unique, ou deux ouvrages distincts, une traité *sur les charismes*, et une *tradition apostolique*. Cette *tradition apostolique* pourrait être rattachée à la littérature canonique (1).

*Chronologie.* — Nous avons vu déjà qu'Hippolyte avait travaillé — avec une science insuffisante — à établir un cycle pascal. Il méprisait les astronomes et a parlé de Ptolémée, dans sa *Réfutation de toutes les hérésies*, avec une ironie qui nous explique trop bien cette insuffisance. La statue mentionne une *Démonstration du temps de la Pâque*, identique sans doute à cet ouvrage *sur la Pâque* que cite Eusèbe (*loc. cit.*), et on y trouve gravée cette table des dates pascales pour les années 222-23, qui se révéla bientôt inexacte (2) ; le système d'Hippolyte a été

(1) Voir l'étude d'ACHELIS sur les *Canones Hippolyti*, T. U., VI, 4 ; et contre sa thèse : FUNK, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, t. III ; SCHWARTZ, *Ueber die pseudapostolischen Kirchenordnungen* (*Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg*, fascicule 6), Strassbourg, 1910) ; CONNOLLY, *The so called Egyptian Church Order and derived documents* (dans *Texts and Studies*, t. VIII, 4), Cambridge, 1916.

(2) Cf. SCHWARTZ, *Christliche und jüdische Ostertabellen*, dans les *Abhandlungen* de Göttingen, 1905.

retouché par l'auteur d'un traité qui nous est parvenu sous le nom de Cyprien, le *De Pascha computus*.

Hippolyte a composé une *Chronique* (χρονικῶν, c'est-à-dire χρονικῶν βιβλος), que mentionne également la statue, et qui, sans que la méthode en soit plus scientifique, est beaucoup plus digne d'attention à cause de l'influence qu'elle a exercée. Elle a été utilisée par trois chroniqueurs latins du moyen âge : celui qu'on appelle le *Barbare de Scaliger*, à cause de son mauvais latin et parce que Scaliger l'a le premier fait connaître ; et les deux *Libri generationis*, dont le second toutefois n'est qu'un abrégé (1). A. Bauer a retrouvé environ la moitié du texte grec dans un manuscrit de Madrid (2). Après un prologue, Hippolyte donnait les âges des patriarches depuis la création du monde ; puis la répartition sur toute la terre des fils de Noé et des soixante-douze peuples qui en sont issus. Cette partie, le *Diemerismos*, quoiqu'elle n'ait pas une valeur supérieure aux autres, a été par la suite la plus fréquemment utilisée. La *Chronique* se poursuit, à travers la succession des différents empires, jusqu'à la dernière année du règne d'Alexandre Sévère (234/35), c'est-à-dire jusqu'à l'année même où Hippolyte fut déporté en Sardaigne avec Pontien. Prolongée jusqu'à cette date, représentait-elle une *seconde* édition, comme on l'a supposé parfois pour expliquer un renvoi qui — du moins on l'affirme — la vise, dans le X<sup>e</sup> livre de la *Réputation de toutes les hérésies*, (ch. xxx), et qu'il serait plus facile, semble-t-il, si véritablement il la vise, de rapporter à une première édition ? C'est un problème fort obscur (3).

(1) Le rapport entre ces différents textes a été d'abord aperçu par Du Cange. Voir l'édition déjà citée des *Chronica minora* de MOMMSEN (dans les *Monumenta Germaniæ ; auctores antiquissimi*, t. IX) ; celle de FRICK, Leipzig, 1892 ; et A. BAUER, dans *T. U.*, 2<sup>e</sup> série, XIV ; voir aussi SERRUYS, *Revue de philologie*, 1914, p. 27, pour un fragment de la *Chronique* conservé par le n° 870 des *Oxyrhynchus Papyri*.

(2) Le *Matritensis Græcus* 121 ; la *Chronique* a été aussi traduite en arménien ; cf. BARDENHEWER, *Geschichte*, II<sup>2</sup>, p. 595.

(3) Cf. A. BAUER (*loc. cit.*), p. 145.



*La Chronique* n'est guère qu'une compilation, une combinaison des données de l'*Ancien Testament* avec des éléments empruntés aux chronographes antérieurs, grecs, juifs, ou même chrétiens (1). A côté des époques des patriarches, de la répartition à travers la terre des races noachiques, on y trouve la liste des principaux fleuves et des principales montagnes, et il semble bien que le *Stadiasme de la grande mer* (description des côtes avec indication des distances) en ait fait partie (2). Au contraire, A. Bauer a montré qu'elle n'avait jamais contenu une liste des papes, alors qu'on soutenait souvent avant lui que le *catalogue* dit *Libérien* en provenait. La dernière année du règne de Sévère (234) y est comptée comme la 5738<sup>e</sup> depuis Adam, calcul qui, selon l'hypothèse où le monde durerait six semaines de mille ans chacune, lui assurait encore 262 ans d'existence, et pouvait calmer les imaginations échauffées de ceux d'entre les fidèles qui s'obstinaient à redouter la prochaine venue des derniers jours.

*Ouvrages de polémique.* — Hippolyte est un disciple d'Irénée, dont la grande tâche a été de combattre l'hérésie gnostique ; il a continué l'œuvre de son maître, en s'accommodant aux exigences d'une époque nouvelle, où le gnosticisme s'était affaibli, et où les discussions théologiques avaient pour principal objet la relation entre le Père et le Fils. A deux époques différentes de sa vie — au commencement et à la fin de sa carrière — il a composé deux traités généraux contre toutes les hérésies connues de lui ; dans l'intervalle, il en a composé d'autres, dont l'objet était plus limité. Examinons d'abord ces derniers.

Nous avons déjà mentionné le *contre Marcion* dont Eusèbe seul a cité le titre, et qui était peut-être identique au traité *Sur le bien et l'origine du mal*, la question de

(1) Il semble qu'Hippolyte ait connu Jules Africain et le premier livre des *Stromates* de Clément d'Alexandrie.

(2) Cf. l'étude de O. CUNTZ, qui forme l'appendice de celle de A. BAUER.

l'origine du mal étant celle qui a le plus préoccupé Marcion. Nous possédons un fragment d'une *Démonstration contre les Juifs* (ἀποδεικτικὴ πρὸς Ἰουδαίους, qui porte le nom d'Hippolyte ; c'est une argumentation dont le fond est tiré de textes scripturaires, notamment du *Psaume LXVIII*, et dont l'intérêt est assez médiocre ; l'authenticité en est suspecte, moins pour des raisons intrinsèques que parce qu'aucune des listes connues de nous ne mentionne ce traité parmi les écrits d'Hippolyte (1).

Le *Commentaire de Daniel* et le *Traité sur l'Antéchrist* font souvent appel au témoignage de l'*Apocalypse*. Or l'authenticité des écrits qui portent le nom de Jean, l'*Évangile* aussi bien que l'*Apocalypse*, était encore fort discutée à l'époque d'Hippolyte. Elle avait pour principal adversaire un prêtre romain, nommé Caius (2), qui a combattu vigoureusement les Montanistes, et dont le jugement sur les écrits johanniques s'explique précisément par le parti que les Montanistes en tiraient : il les attribuait à l'hérétique Cérinthe. La liste donnée par la statue contient un traité sur l'*Évangile selon saint Jean et l'Apocalypse* ; ce témoignage est confirmé par celui d'Ebed-Jésu. Les fragments tirés de l'arabe que l'on trouve dans le recueil d'Achelis sont très suspects ; mais il semble qu'Épiphane (*Hæres.*, 51) se soit servi de ce traité d'Hippolyte.

D'autre part le Syrien Denys Bar Salibi (3), métro-

(1) Texte dans DE LAGARDE (*loc. cit.*) et MIGNÉ P. G., X. — Sur la ligne mutilée de la statue où l'on a voulu parfois reconnaître le traité en question, cf. ACHELIS, *Hippolytstudien*, p. 5. La restitution semble peu vraisemblable. Notre texte provient d'un manuscrit, le *Vaticanus græcus* 1431, qui contient une collection canonique monophysite.

(2) Sur Caius, cf. t. II, livre III, ch. II.

(3) Voir sur ce Denys (Jacques de son nom primitif), RUBENS DUVAL, *Littérature syriaque*, p. 399 et BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 295. — Voir les fragments d'Hippolyte dans ACHELIS (*loc. cit.*) ; cf. HARNACK, *F. U.*, VII, 3, et DE LABRIOLLE, *Les sources de l'histoire du montanisme*, p. LXXVIII.

polite d'Amida dans la seconde moitié du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle, dans son propre *commentaire sur l'Apocalypse*, cite des fragments d'Hippolyte qu'il donne comme provenant d'un ouvrage intitulé : *Chapitres contre Caïus* (Κεφάλαια κατὰ Γαίου) ; les objections de Caïus contre un certain nombre de passages y sont d'abord exposées, puis réfutées au moyen d'autres textes scripturaires. Faut-il identifier les *chapitres contre Caïus* avec l'écrit que la liste de la statue et celle d'Ebed-Jésu mentionnent sous un autre titre ? Hippolyte, après une première polémique contre Caïus, est-il revenu à la charge dans un ouvrage postérieur ? Sa fécondité littéraire a été assez grande pour qu'on n'en puisse pas contester la possibilité.

Ce qui se rapporte aux ouvrages qui vont suivre est plus obscur. On attribue généralement aujourd'hui à Hippolyte le fragment cité par Eusèbe (*H. E.*, V., xxxviii) d'un traité (1) contre Artémon. Artémon (ou Artémas) était un monarchien et un *ébionite* ; attaché par dessus tout à la croyance en l'unité de Dieu, il ne voyait en Jésus qu'un prophète supérieur à tous les autres. Le morceau cité par Eusèbe est une défense du pape Victor contre les Artémonites qui, lui attribuant leur propre opinion, disaient que jusqu'à lui cette doctrine avait été celle de l'Église romaine et que Zéphyrin s'en était le premier écarté. L'apologie de Victor est suivie du récit d'une curieuse mésaventure arrivée à Natalis, un confesseur que Victor avait exclu de l'Église comme partisan de l'hérésie professée par Théodote le banquier, et qui, nommé évêque par les Théodotiens, a été le premier anti-pape connu, peu avant Hippolyte lui-même ; ce Natalis ayant eu le tort de ne pas tenir compte de plusieurs visions que le Christ lui envoya pour le corriger, fut si magistralement fouetté, pendant toute la nuit, par quelques anges, qu'il alla le lendemain matin faire amende honorable à Zéphyrin. Dans le troisième morceau que cite Eusèbe,

(1) Eusèbe l'appelle σπούδασμα.

l'auteur reproche à certains hérétiques (sans doute les Artémonites et les Théodotiens dont il vient de parler) de préférer à l'*Écriture Sainte* Euclide, Aristote, Théophraste ou Galien. Ces fragments sont donc fort curieux à divers égards, et nous devons être reconnaissants à Eusèbe de nous les avoir transmis. Il en ignorait l'auteur, et Théodoret (1), en rapportant une citation qui concorde avec une partie des textes cités par Eusèbe, dit que l'ouvrage dont il la tire était attribué par certains à Origène, mais ne saurait être de lui, vu le style ; il donne à cet ouvrage le titre de *Petit Labyrinthe*. Or, dit-on, un *Petit Labyrinthe* en suppose un *Grand*. Hippolyte lui-même, au début du dernier livre de la *Réfutation* (X, 5), se félicite d'avoir détruit le *Labyrinthe des hérésies* ; nous verrons tout à l'heure qu'un texte de Photios permet de croire que la *Réfutation* a été connue en certains milieux sous ce nom. C'est, dit-on, le *Grand Labyrinthe* ; il est d'Hippolyte, et le *Petit Labyrinthe* de Théodoret, c'est-à-dire le traité *Contre Artémon* d'Eusèbe, doit être par conséquent l'œuvre du même auteur.

Ces déductions sont un peu compliquées, et laissent place tout au moins à l'hésitation. On dit qu'on reconnaît clairement dans le *Contre Artémon* la marque d'Hippolyte (2). Je trouve au contraire dans les pages que cite Eusèbe plus de vigueur et plus de mordant que dans la prose toujours un peu molle de l'antipape, et je suis un peu surpris — quoiqu'on puisse l'expliquer par une différence de date entre le *Contre Artémon* et la *Réfutation* — que l'histoire du confesseur Natalis, dans le *Contre Artémon*, tourne si complètement à la gloire de ce Zéphyrin, pour lequel l'auteur de la *Réfutation* n'a pas assez de mépris. J'ai beaucoup de doutes, pour ma part, sur l'attribution du *Contre Artémon* à Hippolyte (3).

(1) *Hæreticarum fabularum compendium*, II, 5.

(2) Par exemple M. d'ALÈS, p. 109.

(3) PHOTIOS (*Biblioth.*, Cod. 48) l'attribue à Caïus, en même temps que le *Labyrinthe*, par lequel il désigne sans doute la *Réfutation*,

Il y a des raisons beaucoup plus fortes en faveur de deux autres écrits, dont l'un s'est perdu, (mais nous pouvons assez sûrement en retrouver le contenu et l'ordonnance), dont nous possédons l'autre à peu près intégralement. Dans la *Réfutation de toutes les hérésies*, dont nous montrerons bientôt qu'il est l'auteur, Hippolyte renvoie plusieurs fois à un ouvrage analogue, composé par lui bien longtemps auparavant. Il suffira de citer ces quelques lignes par lesquelles commence la Préface générale : « Il ne faut négliger aucune des fables dont parlent les Grecs. Il faut croire en effet que même leurs opinions inconsistentes peuvent trouver du crédit, quand on considère l'extravagante folie des hérétiques,..... dont il y a déjà longtemps nous avons exposé suffisamment les opinions, sans les faire connaître en détail, mais en les réfutant en gros... » Or Eusèbe cite, dans sa liste, un *Contre toutes les hérésies*, et Jérôme, dans la sienne, reproduit ce titre en le traduisant en latin ; Photius (1) semble le donner plus exactement ; il parle d'un Σύνταγμα κατὰ αἵρέσεων λβ' (*Traité contre trente-deux hérésies*) ; il le qualifie de *petit livre* (βιβλίδιον), où l'auteur disait avoir lui-même résumé des leçons d'Irénée, et qui, commençant avec l'hérésie de Dosithée, se terminait par celle de Noët. *Petit livre*, inspiré d'*Irénée*, cela concorde avec ce que l'auteur de la *Réfutation* nous dit de son écrit antérieur, et avec ce que nous savons d'Hippolyte et de sa formation intellectuelle. Le nombre des hérésies examinées et l'ordre suivi ne sont pas moins instructifs. Lipsius (2) a réussi à montrer qu'en comparant entre eux le *Petit Livre contre toutes les hérésies* (*Libellus adversus omnes hæreses*), qui porte faussement le nom de Tertullien, le *Panarion* d'Épiphane et le *Livre sur les hérésies* (*Liber de hæresibus*) de Philastrius de Brescia, on constatait que ces trois écrits avaient une même

(1) *Ib.*, Cod. 121.

(2) *Zur Quellenkritik des Epiphanius*, Wien, 1865 ; *Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte*, Leipzig, 1875.



source, que cette source était le *Syntagma* d'Hippolyte, et qu'il était possible, par le même rapprochement, de reconstruire approximativement celui-ci (1). La simplicité même et la brièveté du *Syntagma* en ont fait le succès ; l'influence en a été bien plus considérable que celle de la *Réfutation*.

Nous avons, sous le titre d'*Homélie sur l'hérésie de Noët*, un morceau d'étendue assez considérable, dirigé contre la doctrine des *Monarchiens*, c'est-à-dire de ceux qui ne faisaient du Fils et du Saint-Esprit que des *modes* de l'activité du Père, et admettaient que c'était le Père qui avait subi la Passion, ou tout au moins *compati* avec le Fils. La doctrine de Noët, qui était un Smyrniote de la fin du <sup>ii</sup>e siècle (2), avait été importée à Rome par son disciple Épigone, et nous voyons par les deux derniers livres de la *Réfutation* qu'elle a beaucoup inquiété et indigné Hippolyte. Le fragment *Contre Noët* est, avec les deux derniers livres de la *Réfutation*, le document qui nous renseigne le mieux sur la position prise par Hippolyte dans les controverses qui le conduisirent au schisme. Il y expose l'unité de Dieu, et l'*économie* grâce à laquelle cette unité se communique à trois personnes. Sa doctrine du Verbe, immanent en Dieu de toute éternité, mais produit au dehors au moment de la création, continuait celle des Apologistes et présentait les mêmes dangers.

Ce morceau est-il bien une homélie ? Les apostrophes qu'à certains moments l'auteur adresse aux *frères* ne suffisent pas à le prouver, puisque dans les *traités*, nous l'avons vu, Hippolyte a gardé habituellement le ton homilétique ; on trouve à la fin une doxologie, tout à-fait

(1) On trouvera commodément la comparaison dans le livre de M. D'ALÈS, p. 73-5.

(2) Au début du morceau, il est dit que Noët est *de peu antérieur*, et donné quelques détails qui sont ce que nous savons de plus clair sur son compte. La doctrine des Noétiens est ensuite exposée, réfutée, et Hippolyte expose la sienne propre, en se défendant contre ceux qui l'interpréteraient comme un dithéisme,

analogue à celles qu'il aime à placer en conclusion de ces traités. Une discussion aussi précise et aussi serrée que celle que nous trouvons ici convient assurément mieux à un traité qu'à une homélie. Aussi, se rappelant que le *Syntagma* se terminait avec l'hérésie de Noët, la plupart des critiques estiment-ils que la prétendue homélie n'est rien d'autre que la fin du *Syntagma*. On peut cependant opposer à cette hypothèse une objection grave : la controverse prend ici un développement difficile à concilier avec la brièveté qui était le caractère du *Syntagma*. Si ce morceau a appartenu à un traité, comme il est assez probable, on a le droit de douter que ce fût au *Syntagma* (1).

A la fin de sa vie, Hippolyte recommença son œuvre sur un plan beaucoup plus développé, et composa les dix livres qu'on a gardé la mauvaise habitude d'appeler *Philosophoumena*, et auxquels il convient de rendre le nom que l'auteur leur a probablement donné : *Réfutation de toutes les hérésies* (Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἑλεγχος). Le titre de *Philosophoumena* ne convient qu'au livre I<sup>er</sup>. L'attribution à Hippolyte de tout le traité retrouvé dans le manuscrit de Mynoïde Mynas a rencontré d'abord de l'opposition, mais a fini par s'imposer. Les deux raisons décisives en sa faveur sont, en premier lieu que l'auteur est un contemporain et un ennemi acharné de Calliste, après la mort duquel il écrit, un schismatique, chef d'une Église qu'il considère comme la véritable, tandis qu'il ne voit dans l'*Eglise catholique*, dirigée par les successeurs de Calliste, qu'une école d'égarés ; en second lieu que cet auteur, qui renvoie souvent à d'autres ouvrages composés par lui antérieurement, est évidemment un docteur célèbre, un écrivain fécond. Ces deux traits conviennent

(1) Après la 1<sup>re</sup> édition, due à MILLER, il faut citer principalement celle de DUNCKER et SCHNEIDEWIN, Göttingen, 1859 (reproduite par MIGNE, P. G., XVI) et celle de CRUCE, Paris, 1860. L'édition des *Griechische Christliche Schriftsteller* (t. III d'Hippolyte), parue en 1916, est de Wendland, qui est mort sans avoir pu y mettre la dernière main.

admirablement à Hippolyte, et ne semblent convenir qu'à lui.

La *Réfutation* a dix livres ; nous en possédons le premier et les sept derniers ; il nous manque le second et le troisième (1). Le premier livre, avant même d'être édité, a été connu par plusieurs savants du xvii<sup>e</sup> siècle, entre autres par Ménage, qui en a fait usage dans ses études sur Diogène Laerce (2). On disait que les manuscrits l'attribuaient à Origène et le savant auteur des *Origeniana*, Huet, avait parfaitement vu que cette attribution était fausse. Publié par Gronove, dans son *Thesaurus*, en 1701, par De la Rue en 1733 dans son édition d'Origène, il a été magistralement édité et étudié par Diels dans ses *Doxographi græci* (Berlin, 1879). Il est consacré à exposer les opinions des philosophes grecs. C'est une compilation médiocre, tout à fait dénuée d'intérêt historique et philosophique, pour laquelle Hippolyte a utilisé deux sources principales : une source biographique, et un recueil d'*opinions* des philosophes (δόξαι), dérivé de celui de Théophraste (Φυσικαὶ δόξαι).

A la fin du 1<sup>er</sup> livre, l'auteur promet de continuer son œuvre en exposant les rites ou les croyances des mystères (τὰ μυστικά), et les folles imaginations des mathématiciens et des astrologues (ὅσα περιέργως περὶ ἄστρα τινὲς ἢ μεγέθη ἐφαντάσθησαν). Le manuscrit de Mynas commence avec un développement sur l'astrologie ; il semble donc bien que l'exposé des mystères nous manque, et que la mutilation subie par le manuscrit a comporté la perte d'un assez grand nombre de feuillets. Au point où nous retrouvons l'exposé — au cours du livre IV selon l'opinion commune — Hippolyte combat Euphratès le Pératique et un autre personnage dont le nom reste incertain ; il montre l'impossibilité d'établir un horoscope

(1) M. d'Alès a soutenu avec beaucoup de talent l'opinion contraire (p. 80-90) ; je partage cependant l'opinion générale, selon laquelle le manuscrit de Mynas, présente une lacune étendue.

(2) *Observationes et emendationes in D. L.*, Paris, 1663.

exact ; il a le tort de confondre, dans son mépris parfois irréfléchi et ses railleries parfois imprudentes, les astrologues et des savants véritables, comme Archimède et Ptolémée. Après l'astrologie, il attaque la géométrie et d'autres superstitions analogues ; la seconde partie du livre est presque entièrement consacrée à la magie (1), et à une description du ciel d'après Aratus.

Ces quatre premiers livres sont une introduction ; la théorie qu'y annonce déjà Hippolyte est que toutes les hérésies sont issues de la philosophie hellénique, ou des doctrines superstitieuses dont il a fait l'exposé après avoir résumé les opinions des philosophes ; dans le corps de l'ouvrage, c'est surtout avec les systèmes philosophiques qu'il met en parallèle les doctrines hérétiques, sans négliger cependant tout à fait le second point de vue. Sa thèse contient, en principe, une part de vérité ; elle est toutefois trop exclusive, et surtout Hippolyte en fait, dans chaque cas particulier, une application tout à fait inopérante ; les rapprochements qu'il institue sont le plus souvent très superficiels, souvent même entièrement arbitraires ; les influences plus réelles et plus profondes que l'on pourrait signaler à bon droit lui échappent presque toujours.

Avec le V<sup>e</sup> livre, commence l'étude des hérésies : Hippolyte y étudie les Naasséniens, les Pérates, les Séthiens, et Justin ; le livre VI traite de Simon le Magicien, de Valentin, et des deux écoles issues de lui (l'école orientale et l'école d'Occident), de Marcus et de Colarbasus ; le livre VII, de Basilide, Saturnil, Ménandre, Marcion, Carpocrate, Cérinthe ; des Ébionites, de Théodote, des deux Cerdon, de Lucien le Marcionite, d'Apelle ; le livre VIII, des Docètes, de Monoimos l'Arabe, de Tatien, d'Hermogène, des Quartodécimans, des Montanistes, des Encra-

(1) Voir l'étude de GANSCHINIETZ sur les sources de ce IV<sup>e</sup> livre: *Hippolyts Capitel über die Magier*, dans *T. U.*, XXXIX, fascicule 2 (1913).

tites ; le IX<sup>e</sup> de Noët, de Calliste, d'Elchasaï, des Juifs ; le X<sup>e</sup>, après une récapitulation des précédents, donne un exposé de la vraie foi,

Ces six livres sont de valeur assez inégale. Hippolyte n'y fait nulle part preuve de plus de profondeur ni d'une science plus personnelle et plus méthodique que dans les premiers. Sa classification des hérésies, malgré quelques essais pour établir entre certaines d'entre elles une filiation, n'a aucune signification sérieuse. Son interprétation des doctrines, sa recherche de leurs origines pèchent par le grave défaut que nous avons déjà signalé. Mais son exposé est plus ou moins instructif, selon la nature des sources dont il s'est servi. Parfois il se sert d'Irénée ; parfois il le complète assez heureusement, par exemple dans les chapitres qu'il consacre à l'école Valentinienne ; parfois, par exemple dans le V<sup>e</sup> livre, il dépend de sources tout à fait nouvelles, sur la valeur desquelles on a émis des opinions très opposées. En s'appuyant sur la difficulté que pouvait avoir un prêtre ou un évêque à pénétrer le mystère des doctrines hérétiques et à se procurer les livres secrets d'une secte ; en faisant état de certaines ressemblances que présentent entre eux, non seulement pour le fond, mais parfois pour l'expression même, le système des Naasséniens, celui des Pérates, celui des Séthiens, on a soutenu qu'Hippolyte avait été dupé par un faussaire, qui avait composé lui-même tous ces documents, et s'était offert à les lui rendre (1). C'est une hypothèse qui simplifie à l'excès des faits en réalité plus complexes, et c'est avec raison qu'elle est aujourd'hui généralement abandonnée (2).

Les deux livres de beaucoup les plus intéressants sont

(1) Thèse soutenue d'abord par SALMON, dans la revue *Hermathena* (1885), et, avec plus de précision ensuite, par STÆHLIN, *Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Hæretiker* (T. U., VI, 3, 1890).

(2) Cf. notamment le livre déjà cité de M. DE FAYE (*Gnostiques et Gnosticisme*). — L'édition de Wendland, bien qu'elle n'ait pas toute la perfection qu'un savant aussi compétent lui aurait donnée, s'il avait vécu davantage, donne des indications utiles sur les sources.



les deux derniers, parce qu'Hippolyte y parle d'hérésies voisines de son propre temps, ou même contemporaines, et parce qu'il y a écrit son apologie personnelle, en déchargeant toute sa rancune contre Calliste et le clergé romain. Ce n'est point qu'ils montrent des qualités d'esprit plus originales et plus fortes chez leur auteur ; ni qu'on puisse accorder sans examen sa confiance à toutes les assertions qu'ils contiennent. Mais ils ont de l'accent et de la vie, et surtout ils sont pour nous un document historique des plus précieux.

La composition de l'ouvrage vise avant tout à la clarté ; chaque livre a, en tête, un sommaire. Le premier est précédé d'une préface générale ; au début du Ve, on trouve un résumé des quatre premiers ; au VIe, un résumé du cinquième ; dans le Xe, il y a une récapitulation d'ensemble (1). Le style est en général sans apprêt ; cette simplicité contraste assez maladroitement avec quelques morceaux de virtuose, où Hippolyte a tâché de se montrer bon élève de la sophistique.

La *Réfutation* appartient certainement à la dernière période de la vie d'Hippolyte, et elle est en tout cas postérieure à la mort de Calliste (222/3). Mais est-elle, comme on l'a soutenue, postérieure même à l'année 234 ? Elle le serait, s'il était sûr que le chapitre xxx du livre X visât la *Chronique*, et que celle-ci n'eût pas eu deux éditions. Du reste, la composition d'un ouvrage aussi considérable a exigé un temps assez long, et, si le renvoi qui est au livre X avait la signification qu'on veut lui donner, elle ne serait valable que pour la date de ce livre. Il ne faut pas oublier non plus qu'Hippolyte a été déporté en 234/5, et ce n'est sans doute pas dans les mines de Sardaigne qu'il a pu mettre la dernière main à son traité.

*Ouvrages apocryphes.* — Nous en avons signalé déjà plusieurs, sur lesquels nous ne reviendrons pas ; ajoutons-y le

(1) Sur ces divers procédés, qui rappellent ceux de l'historiographie profane (Diodore, etc.), cf. la préface de Wendland.

traité *Contre les hérétiques Béron et Hélix, sur la doctrine de Dieu et l'incarnation*, dont des fragments considérables ont été conservés par Anastase l'Apocrisiaire (vii<sup>e</sup> siècle); la *narration* rapportée par Palladios, dans l'*Histoire Lausaque* (LXV) (1); quelques pages enfin publiées par Franz Cumont dans la *Revue de l'Instruction publique en Belgique* (1905) (2).

*Hippolyte écrivain. — Conclusion.* — Nous n'avons qu'un petit nombre d'écrits d'Hippolyte sous leur forme originale, et l'on ne peut se servir, pour apprécier son mérite d'écrivain, de ceux qui nous sont arrivés par des voies aussi indirectes que le slave ou l'arménien. Nous avons cependant la bonne fortune de posséder à peu près intégralement, en grec, deux des principaux, le traité sur l'*Antéchrist* et la *Réfutation*, l'un d'une authenticité au-dessus de tout soupçon, l'autre moins bien attesté par la tradition, mais qui porte en lui-même, aussi bien par le contenu que par la forme, la preuve de son origine; et c'est une autre bonne fortune que l'un appartienne aux débuts de l'auteur, l'autre à ses dernières années. Sans qu'on doive exclure la possibilité, la vraisemblance même, au cours d'une aussi longue carrière, d'une évolution dont il ne nous est plus possible de marquer les nuances, Hippolyte nous apparaît, dans l'un comme dans l'autre, avec les mêmes traits essentiels.

La composition a généralement le mérite de la clarté, mais elle est plutôt mécanique qu'organique. La langue, sans être très incorrecte, n'est pas de qualité distinguée;

(1) Le thème en est tout à fait banal; c'est celui de la chrétienne jetée dans un mauvais lieu, sauvée par un jeune homme généreux, et du martyr de ce jeune homme.

(2) Pour être tout à fait complet, mentionnons l'hypothèse de HARNACK (*Geschichte*, II, 2, 732), selon laquelle Hippolyte serait l'auteur de la finale apocryphe de l'*Épître à Diognète* (ch. xi-xii), et peut-être de toute l'*Épître*; la seconde hypothèse est absolument insoutenable, et la première n'est pas très probable. — Ce qui concerne les *φῶδες εἰς πάσας τὰς γραφάς* mentionnées par la statue est tout à fait obscur; la leçon *εἰς* n'est d'ailleurs qu'une conjecture,

les formes impures n'y sont pas rares. Le style est le plus souvent sans grand apprêt. Toutefois, on reconnaît à certains caractères qu'Hippolyte, comme Origène, a formé le sien par la prédication ; j'ai montré qu'il a gardé, comme le grand docteur alexandrin, la manière de l'homélie dans le traité. Mais il n'entendait pas l'homélie comme celui-ci. Il ne la comprenait pas uniquement comme une leçon ; il n'apportait pas à l'église les habitudes de l'école. Il faisait la part plus grande à l'exhortation ; il ne s'adressait pas aux esprits ; il voulait toucher les cœurs. Ce souci n'est point à blâmer en principe chez un docteur chrétien. Mais il a pour effet l'emploi de quelques procédés dont Hippolyte est porté à abuser. Il y en a deux auxquels il recourt constamment, l'interrogation (1) et l'exclamation ; le second est encore plus fréquent que le premier. Il abonde, avec quelque excès, en effusions.

Il aime aussi le style fleuri ; non seulement il recherche la métaphore, mais, quand il en commence une, il aime à la suivre. Voici un exemple : « Le Verbe de Dieu, pur Esprit, a revêtu la chair sainte prise de la Vierge sainte, comme un fiancé revêt une robe ; il a travaillé pour lui-même comme un tisserand sur la croix, en souffrant, pour pénétrer de sa propre vertu notre corps mortel, pour mêler le corruptible à l'incorruptible, le faible au fort, et par là sauver l'homme qui se perdait. Le divin tisserand a pour cylindre sa passion accomplie sur la Croix, pour chaîne la force de l'Esprit-Saint qui est en lui ; pour trame sa chair sainte, associée, dans un même tissu, à l'Esprit ; pour fil la grâce qui, par l'amour du Christ, resserre et fait l'unité ; pour navette le Verbe ; pour ouvriers les patriarches et les prophètes qui tissent le beau, long et irréprochable vêtement du Christ, ces ouvriers en qui le Verbe passe ainsi qu'une navette, exécutant par eux les ouvrages que commande le Père (2) ».

(1) Voyez, par exemple, *Antéchrist*, ch. xxx, les interpellations à Isaïe, à Daniel, etc.

(2) *Antéchrist*, ch. iv, traduction de M. d'Azis, p. 38-39.

La *Réfutation*, bien postérieure au traité de l'*Antéchrist*, n'a plus guère le ton de l'homélie ; elle ne consiste en effet — si l'on excepte les morceaux de la partie finale où l'antipape fait son apologie et attaque ses adversaires — qu'en exposés et réfutations de doctrines. Mais on y retrouve la tendance à fleurir une matière austère. C'est parfois au moyen de l'ironie, comme dans ce chapitre du livre IV (ch. xii), où, se moquant des astronomes qui ont prétendu calculer la distance de la terre au soleil et à la lune, il plaint Ptolémée de n'avoir pas vécu au temps des Géants, auxquels il aurait pu donner une leçon, quand ils voulurent bâtir une tour pour s'élever jusqu'au ciel. Ce sont aussi des jeux de mots assez faciles, comme quand il rapproche le nom des *Docètes* du mot *docos* qui signifie poutre, et leur applique la parole de l'*Évangile* sur la poutre et la paille (VIII, 8). Ce sont surtout quelques morceaux de virtuosité sophistique, qui sont comme plaqués aux bons endroits, et pourraient être sinon supprimés, du moins réduits à la phrase qui contient l'image initiale, sans dommage aucun pour le contexte. Les deux plus notables se trouvent l'un au chapitre XLVI du livre IV, l'autre au chapitre VII du livre IV ; ils rentrent sans difficulté l'un et l'autre dans deux des catégories de procédés dénombrés et enseignés par les sophistes. Le premier est ce qu'ils appelaient une *ecphrasis* (ἐκφρασις), une description ; c'est ici celle de la chasse au grand duc, que les chasseurs prennent en l'amusant par une danse ; tels les naïfs se laissent abuser par les sortilèges des hérétiques (1). Le second est une fable (μῦθος), qui se retrouve sous une forme presque identique chez deux écrivains profanes, dans le *Discours XXXV* de Maxime de Tyr, et au livre XIV, chapitre xxx, des *Histoires variées* d'Élien (2) : c'est l'histoire du Libyen Apséthos qui voulut

(1) Cf. les morceaux analogues dont abondent les œuvres de Dion Chrysostome, par exemple l'*ecphrasis* du paon et celle de la chouette, au début de l'*Olympique*.

(2) Maxime de Tyr (*loc. cit.*) appelle le héros de l'aventure Psaphon,

se faire adorer, et qui, après avoir enfermé des perroquets et leur avoir enseigné à répéter : Apséthos est Dieu, les lâcha à travers la Libye ; mais un Grec malin en forma d'autres à dire : Apséthos nous a mis en cage, et nous a contraints à publier : Apséthos est Dieu. Simon le Magicien est un charlatan aussi impudent qu'Apséthos.

Hippolyte est un fils de son temps ; l'intransigeance de sa foi chrétienne a contribué à développer chez lui un dédain de la science, qui n'était pas étranger, au <sup>II</sup><sup>e</sup> et au <sup>III</sup><sup>e</sup> siècles, à la plupart des païens ; mais, comme tous les Grecs et tous les Romains, il s'incline devant la sophistique ; nul ne pouvait alors publier un livre sans lui payer son tribut (1).

Malgré l'obscurité où se dérobe la plus grande partie de la vie d'Hippolyte, malgré la mutilation de son œuvre et les conditions défectueuses où beaucoup de ses écrits subsistants sont parvenus jusqu'à nous, sa physionomie intellectuelle et morale nous apparaît assez nettement, dès qu'on se croit en droit d'admettre qu'il est l'auteur de la *Réfutation*. Théologien, il était attaché à la doctrine du Verbe ; il a cru voir surtout le péril du moment dans ce monarchianisme qui portait atteinte à la distinction des personnes, mais lui-même n'a pas évité celui de paraître subordonner le Fils au Père (2) ; homme d'Église, il a fait preuve d'un rigorisme excessif, dans certaines questions de discipline où il nous semble que Calliste — quelque

et la place aussi en Lybie ; il ne raconte pas l'échec final du charlatan, auquel Elien donne le nom d'Hannon.

(1) Outre les métaphores, outre les morceaux à effet, tels que ceux que nous venons de citer, le rythme, sensible en particulier à la fin des phrases, montre chez Hippolyte le souci de se conformer au goût du public lettré ; cette recherche du rythme mériterait d'être étudiée de plus près qu'elle ne l'a été jusqu'à présent ; cf. cependant NORDEN, *Antike Kunstprosa*, p. 547.

(2) La phrase la plus compromettante qu'il ait écrite date de la fin de sa vie ; elle est au livre X de la *Réfutation*, ch. xxxiii ; en parlant de la vie éternelle, à laquelle nous parviendrons seulement par la résurrection, il dit à l'homme : Si (Dieu) avait voulu te faire Dieu, il le pouvait ; tu en as un exemple, celui du Verbe,



opinion qu'on puisse avoir de son caractère — voyait plus juste. Cette double intransigeance l'a conduit au schisme et l'y a longtemps maintenu ; les honneurs qui après sa mort ont été rendus à sa mémoire autorisent à penser qu'il ne l'a pas poussée jusqu'au bout, et qu'il est mort réconcilié.

Mais ces querelles d'un passé lointain n'ont plus qu'un intérêt médiocre. Hippolyte reste pour nous le principal représentant des lettres chrétiennes, en Occident, pendant la première moitié du III<sup>e</sup> siècle. On ne saurait le comparer à ses grands rivaux d'Alexandrie. Son érudition assez étendue (1), mais très superficielle, ne vaut pas la curiosité infatigable de Clément, encore moins la science approfondie d'Origène. Il n'a pas leur intelligence large et indulgente de la philosophie hellénique, et ne soupçonne rien de ses rapports avec la théologie chrétienne. Il conserve quelque mesure dans l'emploi de l'allégorie, et on est d'abord tenté de l'en louer ; mais ce mérite apparent s'explique plutôt par un certain manque de vigueur dans l'esprit et par un médiocre souci de la méthode, que par le sentiment exact des abus où l'exégèse allégorique peut conduire. Il a bien vu qu'une histoire générale du monde fondée sur la comparaison entre les traditions helléniques et les données de l'*Écriture* était un des grands *desiderata* de la littérature chrétienne, mais sa *Chronique* n'est qu'une compilation où tout esprit critique fait défaut. La variété et l'étendue de son œuvre plutôt que son originalité, un ensemble assez bien équilibré de qualités moyennes plutôt qu'aucune qualité éminente expliquent sa réputation et son influence.

(1) Il en était assez fier, et il lui arrive, à plusieurs reprises, de s'en vanter dans la *Réputation*.



## LIVRE IX

LES ACTES DES MARTYRS AU III<sup>e</sup> SIÈCLE.  
LA POÉSIE CHRÉTIENNE AU III<sup>e</sup> SIÈCLE.  
LES APOCRYPHES AU II<sup>e</sup> ET AU III<sup>e</sup> SIÈCLES

---

### CHAPITRE I

LES ACTES DES MARTYRS AU III<sup>e</sup> SIÈCLE

*Bibliographie.* — Voir la bibliographie en tête du chapitre 1<sup>er</sup>, au livre IV, et y ajouter : AUBÉ, *Les chrétiens dans l'Empire romain de la fin des Antonins au milieu du III<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1881 ; *L'Église et l'État dans la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle*, ib., 1885. — A. EHRLICH, *Die griechischen Martyrien*, Strasbourg, 1907. — H. GÜNTHER, *Legendenstudien*, Cologne, 1906. — H. USENER, divers articles réunis dans *Vorträge und Absätze*, Leipzig, 1907. — K.-J. NEUMANN, *Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian*, Leipzig, 1890. — VOGESER, *Die Sprache der griechischen Heiligenlegenden*, München, 1907. — H. DELEHAYE, *Sanctus : essai sur le culte des Saints dans l'Antiquité*, Bruxelles, 1927.

Au cours du III<sup>e</sup> siècle, l'Église a passé par les vicissitudes les plus opposées. Elle a connu quelques périodes de paix pendant lesquelles de grandes facilités lui ont été données pour s'accroître et s'organiser, presque au grand jour. Mais elle a eu à subir, à plusieurs reprises, des persécutions violentes. La plus redoutable de toutes, avant celle de Dioclétien, fut celle de Dèce, qui fut conduite systématiquement autant que durement. Les supplices furent nombreux ; les cruautés qui ensanglantèrent les

amphithéâtres eurent un caractère d'horreur tragique ; les fidèles qui en furent victimes, hommes, femmes, adolescents, montrèrent tantôt une fermeté, tantôt une exaltation enthousiaste bien faites pour frapper les imaginations. Il était impossible qu'on n'attachât pas le plus grand prix à conserver par écrit le souvenir de leur exemple, à le commémorer solennellement par la lecture publique des *Actes*, au jour anniversaire des martyrs. Ainsi se sont formés ces innombrables récits, de valeur si inégale, qui ont fini par être rassemblés au <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle dans le recueil de Syméon Métaphraste, et dont Ruinart d'abord, les Bollandistes ensuite et leurs émules ont entrepris patiemment l'examen critique. Le sentiment qui inspirait les premiers rédacteurs a été particulièrement bien rendu, quoique avec une certaine nuance montaniste, par celui des *Actes des saintes Perpétue et Félicité*. Voici comment il ouvre sa narration : « Si les antiques exemples de la foi, qui attestent la grâce de Dieu et opèrent l'édification de l'homme, ont été rédigés par écrit, pour que par leur lecture, comme par une représentation de la réalité, Dieu fût honoré et l'homme réconforté, pourquoi ne rédigerait-on pas de même les événements récents sous la forme de documents qui pourront avoir la même double utilité ? Ne deviendront-ils pas en effet anciens un jour et nécessaires à la postérité, si de leur temps ils jouissent d'une moindre autorité, à cause de la vénération préconçue que l'on réserve à l'antiquité ? Mais laissons en juger à ceux qui estiment qu'une est la vertu du Saint-Esprit, toujours un, à travers les siècles ; les faits récents, les faits les plus modernes ne doivent-ils pas être regardés comme plus grands, si l'on se rappelle qu'il a été décrété que la grâce doit surabonder aux derniers temps de ce monde ? « Dans les derniers jours, » en effet, dit le Seigneur (1), « je répandrai

(1) *Joël*, III, 1-5 ; cité par *Actes*, II, 17. C'est dans ce développement sur l'*Esprit* et la *prophétie* que se trahissent les tendances montanistes du rédacteur.

mon esprit sur toute chose, et les fils et les filles prophétiseront ; et je répandrai mon esprit sur mes serviteurs et mes servantes ; les jeunes gens verront des visions, et les vieillards songeront des songes. » Une nouvelle histoire sainte se réalisait, sous l'inspiration de l'Esprit ; sous la même inspiration, elle devait être écrite à son tour.

*Actes des Saintes Perpétue et Félicité.* — Les *Actes* auxquels nous venons d'emprunter cette citation sont ceux d'un martyr qui paraît avoir eu lieu le 7 mars, de l'année 202 ou de l'année 203 (1). Ils nous sont parvenus sous trois formes différentes : une forme développée, en une double rédaction, grecque et latine ; une forme abrégée, qui est postérieure, mais où M. Monceaux croit reconnaître quelques traits primitifs. Les premiers éditeurs du texte grec, J.-R. Harris et S. K. Gifford avaient pensé qu'il représentait l'original (2). Il semble que ce soit le texte latin, beaucoup plus anciennement connu, qui ait le plus de droit à ce titre (3). On a pu se demander si les morceaux que le rédacteur attribue à Perpétue elle-même n'avaient pas été, eux tout au moins, composés d'abord en grec (4). En tout cas, les termes grecs apparaissent en assez grand nombre dans le texte latin, comme d'ailleurs des mots latins se sont glissés dans le grec. Ce mélange atteste que l'Église de Carthage, comme celle de Rome, fut primitivement une de ces églises, d'Occident où le grec était la langue dominante, sinon unique ; il atteste, comme la double forme, grecque et latine, sous laquelle Tertullien composa certains de ses traités, qu'elle était encore, à cet égard, au commencement du

(1) Voir principalement M. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. I, p. 70-96.

(2) *The acts of the martyrdom of P. and F. the original greek text now first edited*, London, 1890 ; texte grec et texte latin dans ROBINSON, *Texts and Studies*, I, 2, Cambridge, 1891.

(3) Cf. L. DUCHESNE, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, et FRANCHI DEI CAVALIERI, *Römische Quartalschrift*, 1896.

(4) HARNACK, *Geschichte*, II, 2, 322.



III<sup>e</sup> siècle, dans une période de transition. C'est pourquoi nous ne pouvons pas nous dispenser de parler d'une *Passion* qui est une des plus émouvantes que nous possédions.

Vibia Perpetua, femme de bonne naissance, âgée de 22 ans et mère d'un jeune enfant, subit le martyre, dans l'amphithéâtre de Carthage (1), avec deux esclaves, Revocatus, et Félicité, grosse de huit mois, qui accoucha en prison trois jours avant le supplice, ainsi que deux autres compagnons, Saturninus, arrêté en même temps qu'elle, et Satorus, qui s'était livré volontairement quelques jours après l'arrestation des autres ; Secundulus, qui avait lui aussi été emprisonné avec les quatre premiers, était mort dans le cachot. Les *Actes* se présentent à nous comme composés pour une bonne part de morceaux écrits par deux martyrs eux-mêmes, Perpétue et Satorus, dans leur prison. Le rédacteur (2) y a ajouté une introduction, diverses remarques qui les relie, et la narration du supplice. Il est impossible de dire s'il n'a pas retouché quelquefois les souvenirs des martyrs ; une certaine ressemblance de ton qui règne dans l'ensemble ne le rend pas invraisemblable. Mais on ne peut pas songer à nier que nous trouvions, en fin de compte, leur témoignage personnel dans son œuvre, et que nous entendions ainsi directement leur parole. Cela seul donne un prix inestimable à de pareils *Actes*.

Rarement d'ailleurs l'impression même des événements nous a été transmise avec plus de vérité ; l'accent de la vérité est sensible aussi bien dans les détails concrets

(1) Le martyre a eu lieu à Carthage, mais les martyrs venaient de Thuburbo.

(2) Quelques-uns ont voulu voir Tertullien dans le rédacteur ; cf. D'ALÈS, *L'auteur de la Passio Perpetuæ* (*Revue d'histoire ecclésiastique*, 1907) ; DE LABRIOLLE, *Tertullien, auteur du prologue et de la conclusion de la passion de Perpétue et de Félicité* (*Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, 1913.) Ce qui est sûr, c'est que le rédacteur a des tendances montanistes et que Tertullien (*De anima*, 55) connaissait une vision (*revelatio*) de Perpétue.

que dans la peinture des sentiments ; dans la représentation de l'attitude des martyrs, aussi bien que dans celle du juge, Hilarianus, des soldats ou des employés subalternes ; dans ce que nous entrevoyons de la chrétienté de Carthage et du public païen. Tous les captifs s'unissent dans une ardente prière, pour que Félicité ne soit pas privée de la couronne qu'ils vont recevoir, parce que la loi ne permet pas d'exécuter une condamnation sur une femme enceinte, et ils se réjouissent tous quand Félicité met au monde une petite fille, à temps pour n'être pas épargnée. Perpétue est attachée à sa famille, quoiqu'elle sacrifie tout au Christ, sans un instant d'hésitation ; elle pense sans cesse à cet enfant qu'elle allaite ; elle souffre et s'indigne quand, au moment de l'arrestation, son père, qui est païen, veut la décider à apostasier ; elle souffre, mais d'une autre souffrance, quand, devant le tribunal, son intervention, qu'elle sent inspirée par l'affection qu'il a pour elle, lui vaut d'être brutalement frappée. Elle garde un souvenir touchant à son jeune frère Dinocrate, mort à vingt ans d'une horrible maladie ; elle le revoit dans une sorte de purgatoire, prie ardemment pour qu'il soit rapproché d'elle et se croit exaucée. Elle a vu aussi, quelques jours auparavant, une échelle d'airain, d'une hauteur merveilleuse, dont les portants sont garnis de poignards, de fers de lances, de clous, si bien que ceux qui la gravissent sans attention sont déchirés, et sous laquelle un dragon menace ceux qui veulent la gravir ; elle voit Sатурus y monter jusqu'au bout le premier, l'appeler à lui, en lui recommandant de prendre garde au dragon, et, bravement, tandis que celui-ci dresse la tête, elle la lui écrase. Quand elle est montée elle-même, elle se trouve dans un beau jardin, où un berger, qui traite ses brebis, tandis que des milliers d'élus l'entourent, en robe blanche, l'accueille par un mot bienveillant, et lui donne une bouchée de fromage, qu'elle mange, tandis que tous les assistants disent : *Amen*.

Sатурus. lui aussi, a eu sa vision. Il a cru que son âme,

sortie de son corps, avec celle de Perpétue, était portée vers l'Orient par quatre anges, sans que la main de ces anges les touchât. Par une pente douce, ils sont parvenus en un lieu où rayonnait une lumière immense, où s'est ouvert à eux un grand verger, plein de roses et de fleurs de toute espèce, planté de cyprès, où quatre anges, plus brillants que tous les autres, les ont reçus, et où ils ont retrouvé d'autres martyrs africains tout récents. Dans une sorte de maison de lumière, où l'on ne pénètre que vêtu d'une robe blanche, distribuée par des anges à la porte, ils ont vu Dieu sur son trône (1).

Ces visions devaient plaire particulièrement au rédacteur, ami des prophètes montanistes, qui nous les a conservées. Les martyrs également ont-ils partagé sa tendance ? Leur exaltation et leurs visions ne suffisent pas à le prouver ; dans ces visions elles-mêmes, un trait pourrait le faire croire, s'il provient bien de Perpétue et s'il n'est pas dû au rédacteur : c'est cette sorte de communion de la martyre, avec une bouchée de fromage ; nous retrouvons là peut-être en effet un rite montaniste, celui de la secte des *Artotyrites* (mangeurs de pain et de fromage) (2).

Dans le récit du martyre, la cruauté d'un public endurci par les scènes de l'amphithéâtre fait un contraste émouvant avec la fermeté des chrétiens et l'exaltation des chrétiennes. Lorsque les martyrs vont être introduits dans la *cavea*, on veut faire revêtir aux hommes le costume de prêtres de Saturne, et aux femmes celui de prêtresses de Cérès. Les uns et les autres refusent, en disant : Nous avons accepté volontairement de mourir *pour sauvegarder notre liberté*. Saturninus et Saturus, dès qu'ils sont en présence

(1) Une scène assez curieuse termine cette belle vision. Ausortir du paradis, Saturus et Perpétue rencontrent l'évêque Optat et le prêtre Aspasius, qui sont en désaccord et les prient de les réconcilier. Perpétue s'entretient avec eux *en grec*, mais les anges les repoussent assez sévèrement.

(2) ÉPIPHANE, *Hær.*, 49.

d'Hilarianus, qui préside à la tuerie, lui font un geste qui signifie : Tu nous condamnes ; Dieu te juge, toi. Ces vaillants ont leurs faiblesses — très relatives. Saturus veut bien mourir d'une morsure de léopard, mais il craint qu'on ne le mette aux prises avec un ours. On l'expose d'abord à un sanglier, et, ensuite, le léopard le mord si bien, qu'à la vue de son sang qui coule à flots, le peuple impitoyable s'écrie : Bravo ! le bon bain qu'il prend là !

Perpétue est dans une ferveur si exaltée que quand on la fait sortir de la *cavea*, après qu'une vache sauvage s'est jouée d'elle, elle paraît sortir d'un profond sommeil, et demande au catéchumène Rustique, qui la soigne : « Quand va-t-on nous exposer à cette vache ? » Tout à l'heure, elle avait cependant assez de présence d'esprit pour rattacher, par crainte d'offenser la pudeur, sa tunique, déchirée par la bête furieuse.

Mais la plus belle scène n'est-elle pas celle où ramenés à l'amphithéâtre, épuisés par leur combat avec les fauves, au moment d'être décapités, les martyrs se soulèvent dans un suprême effort, et s'embrassent ? On se reprocherait d'en diminuer la grandeur par aucun commentaire. C'est parce que le rédacteur a éprouvé ce sentiment, c'est parce qu'à part cette introduction, dont nous avons cité les premières lignes, et une courte invocation à la fin, il s'est borné à rapporter les faits et à transcrire le témoignage des victimes, que la *Passion de Perpétue et de Félicité* tient un rang hors de pair parmi les *Actes des Martyrs*.

*Les grandes persécutions du III<sup>e</sup> siècle.* — Sainte Perpétue et ses compagnons ont été condamnée en vertu de l'édit de Septime Sévère, publié vers l'an 200, par lequel, selon Spartien, l'empereur « interdit, sous des peines graves, de faire des juifs et des chrétiens (1) ». Le rite par lequel on devenait chrétien, le baptême, fut ainsi pros crit, comme l'était déjà la circoncision de quiconque

(1) SPARTIEN, *Septime Sévère*, 17. Cf. Mgr DUCHESNE, *Hist. anc. de l'Église*, t. I, p. 361 et suiv.

n'était pas juif de race. Les martyrs de Carthage n'étaient que catéchumènes, quand ils furent arrêtés. Ils aggravèrent leur cas en se faisant baptiser. La persécution de Sévère fit sentir également ses effets en Orient. C'est alors que Clément fut obligé de s'éloigner d'Alexandrie, qu'Origène se vit menacé et que plusieurs de ses disciples furent exécutés.

L'édit de Sévère fut le premier qui substitua à la règle établie au second siècle par Trajan — règle très générale qui laissait une grande liberté à l'arbitraire des gouverneurs de province — un plan de répression plus précis et plus régulier. La persécution qui s'ensuivit ne fut pas de longue durée. L'Église vécut, tant bien que mal, sous les règnes de Caracalla et d'Élagabal, le dernier des Sévères. Alexandre, dont la mère Mammée avait été en relations avec Origène et avec Hippolyte, se montra bienveillant pour elle. La femme de Sévère, l'impératrice Julia Domna, s'était déjà montrée favorable à un large syncrétisme, où les principales religions et les principales philosophies de l'antiquité seraient venues se fondre, mais cet accord, dans sa pensée, devait être tourné contre le christianisme menaçant. C'est dans le cercle de Julia Domna qu'a vécu Philostrate, l'auteur de la *Vie d'Apollonios de Tyane*, prophète et thaumaturge païen. Philostrate lui-même n'a peut-être pas entendu composer cette biographie pour l'opposer comme un nouvel évangile aux évangiles chrétiens ; mais elle fut certainement exploitée en ce sens après lui. Alexandre Sévère fut, lui aussi, un syncrétiste, mais qui n'avait aucune hostilité contre Moïse ni contre Jésus. Il aurait volontiers, s'il n'eût été en avance sur son temps et s'il n'avait rencontré de l'opposition dans son conseil, mis Jésus au nombre de ses Dieux. Il laissa du moins l'Église se développer librement, fortifier ses cadres, régulariser son organisation sans que le pouvoir civil y mît obstacle.

Ce régime de tolérance, vu l'état moyen de l'opinion publique, était un peu précocé. Aussi fut-il suivi d'une



réaction énergique. Alexandre fut assassiné en mars 235. Son successeur Maximin rouvrit brutalement les hostilités. C'est alors que le pape Pontien et que le pape schismatique Hippolyte ont péri en Sardaigne où ils avaient été déportés. Toutefois les nouveaux édits de persécution ne paraissent pas avoir été appliqués dans toutes les provinces avec la même rigueur. Sous Gordien III et sous Philippe l'Arabe le christianisme connut une période nouvelle de repos.

Un empereur d'une forte volonté, Dèce, qui prit le pouvoir en septembre 249 et trouva l'empire dans une situation déplorable, crut que, pour lui rendre sa prospérité, deux devoirs s'imposaient à lui aussi instamment l'un que l'autre : la lutte contre les Barbares et la réforme intérieure de l'État. Plus animé d'intentions droites qu'éclairé par une vue juste des circonstances, il crut aussi que la réorganisation intérieure exigeait un retour énergique à la tradition. Il déclara donc une guerre acharnée au christianisme, et ne se proposa rien de moins que de l'extirper. Mais l'Église était beaucoup trop forte pour qu'il fût maintenant possible de l'anéantir. Si la politique de bienveillance ouverte qu'avait pratiquée Alexandre Sévère était prématurée, une politique de répression impitoyable était surannée. Celle qui eût convenu en cette seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle, celle qu'un réaliste intelligent eût sans doute adoptée, ne pouvait guère être qu'une politique de tolérance. Du conflit inexpiable que Dèce a déchaîné, que Dioclétien rouvrit, ce qui avait le plus de chance de sortir, c'était le triomphe de l'Église, et, avec Constantin, l'Église triompha.

*Les lapsi.* — Nous n'avons pas le texte de l'édit de Dèce, mais ce que nous apprend Denys d'Alexandrie (1), ce que nous apprennent les *Actes* des martyrs qui en furent victimes, nous en révèle clairement l'esprit. Toute personne soupçonnée de christianisme était obligée

(1) Cf. *supra*, p. 443 et 452.

de faire publiquement acte d'adhésion à la religion nationale. Ceux qui se soumettaient aux prescriptions de la loi recevaient un certificat de sacrifice, et restaient désormais à l'abri de toute poursuite. Ce furent les *faillis*, les *lapsi*, qui furent nombreux, mais dont beaucoup, quand la persécution s'apaisa, regrettèrent leur faiblesse, et dont la réconciliation avec l'Église donna lieu, comme il était naturel, aux plus ardentes controverses. Mais beaucoup d'autres se montrèrent héroïques. N'ignorant pas qu'il faut frapper à la tête, Dèce faisait rechercher particulièrement les évêques, les membres du clergé, les chrétiens instruits et capables d'exercer autour d'eux une propagande. Parmi ces derniers, aussi, il y eut des défaillances, mais il y eut de grands et beaux exemples. Par un sentiment exact de leur devoir, qui était de conserver des chefs à des communautés qu'ébranlait, en passant sur elles, le vent de cette affreuse tempête, les évêques se cachèrent souvent, et parfois échappèrent. Quand ils furent pris, la plupart se montrèrent inflexibles. Un évêque de Smyrne abjura, successeur indigne de Polycarpe ; mais le pape Fabien, à Rome, subit courageusement le martyre au commencement de 250. Dans cette tourmente, les sectes hérétiques ne furent pas plus ménagées que l'Église catholique, et il y eut des martyrs parmi leurs fidèles aussi bien que parmi les siens.

*Les Actes de Pione.* — Les *Actes* latins, contemporains de la persécution de Dèce, sont relativement assez nombreux. Un seul récit, parmi les *Actes grecs*, mérite d'être cité (1) : c'est celui du martyre de Pionios (2). Il se donne pour rédigé par un témoin oculaire, et il contient trop de

(1) Sur les *Actes des Saints Carpos, Papylos et Agathonice*, dont la date est incertaine, cf. *supra*, p. 307. Les *Actes d'Achatius*, ceux de *Conon* et de quelques autres, ne manquent pas d'intérêt, mais contiennent des parties suspectes. Voir BARDENHEWER, *Geschichte*, II, 2, p. 687-9.

(2) Voir le texte grec dans les recueils de O.-V. Gebhardt et de Knopf ; il a été publié pour la première fois par O.-V. GEBHARDT, dans l'*Archiv für slavische Philologie*, 1896.

détails précis pour ne pas provenir, en dernière analyse, d'une tradition authentique. Sous la forme où nous le possédons, il se peut cependant qu'il ait subi des additions et des retouches. La première partie, en effet, a surtout un caractère apologétique ; elle contient de longs discours de Pionios, qui n'ont guère pu être recueillis sur le moment avec exactitude, et qui ne sont pas toujours, semble-t-il, d'une convenance parfaite à la circonstance. On peut y faire assez large la part du rédacteur, sans être pourtant obligé de considérer celui-ci comme très postérieur à l'événement. Si l'on se souvient que la sévérité de la répression, en 250, jointe au développement déjà considérable de l'Église, où commençaient à s'introduire des éléments de moindre qualité, a eu pour effet les défaillances nombreuses et graves dont nous venons de parler, on trouvera naturel que les *Actes* qui furent alors composés aient pris souvent le ton de *Protreptiques*, d'*Exhortations* à la foi et à la constance.

Eusèbe avait introduit les *Actes de Pionios* dans le recueil général qu'il avait composé, et que nous avons perdu ; un texte de son *Histoire ecclésiastique* (1) nous montre qu'il avait commis une erreur sur la date du martyre, en le rapportant à l'époque de celui de Polycarpe. Il est manifeste que Pionios a été supplicié en 250. Nos *Actes* en font un *prêtre* ; ils sont précédés d'une introduction qui est elle-même, en tout cas, de date assez postérieure ; car elle donne ou semble donner (2) la narration qui suit, et qui est impersonnelle, pour une œuvre du martyr lui-même.

La narration commence par la mention du jour où Pione fut arrêté avec deux femmes, Sabine et Macédonie,

(1) iv, 15, 46.

(2) « Lorsqu'il fut appelé auprès du Seigneur et qu'il a témoigné, il nous a laissé cet écrit pour notre édification, afin que nous l'ayons comme un monument de son enseignement. » Le rédacteur vise sans doute les discours qui sont prononcés par Pione, et veut en garantir l'authenticité.

et deux hommes, Asclépiade et Limnos : c'était pendant la persécution de Dèce, le jour anniversaire du martyr de saint Polycarpe (1). Nos fidèles s'attendaient à être arrêtés ; ils jeûnaient dans la maison de Pione, et ils s'étaient munis de carcans, pour que, quand on les emmènerait, les passants ne pussent pas croire qu'ils se laissaient conduire à l'agora, pour y apostasier, comme tant d'autres ; ce trait est manifestement de ceux qui ne sauraient avoir été inventés. Ils avaient ainsi passé la nuit et venaient de communier, quand le néocore Polémon, avec une troupe de police, vint les sommer d'obéir à l'édit. Au milieu d'un concours de foule qui se presse et se bouscule, on les mène à l'agora, au portique oriental. Nous sommes à Smyrne : les Juifs, dans cette foule hurlante, sont aussi nombreux que les païens ; car c'est le jour du sabbat.

Pionios étend la main et commence un long discours, dirigé contre les Hellènes, et plus encore contre les Juifs. C'est une petite *apologie*, où le martyr évoque le souvenir de ses voyages, en Judée, et fait quelque parade de son érudition. Ramené du Portique sur l'agora, Pione est invité par le néocore à sacrifier ; des marchands, qui l'estiment pour son caractère, viennent le supplier de ne pas se montrer intraitable.

Un certain Alexandre, avec de moins bonnes intentions, intervient aussi et se fait rabrouer par le martyr. Le peuple réclame la réunion d'une assemblée au théâtre. Quelques hommes prudents, qui connaissent bien ce dont est capable la population de Smyrne, conseillent au néocore de se bien garder de la provoquer. Sur place donc, Polémon invite de nouveau Pione à aller sacrifier au *Néméseion*. Pione et Sabine refusent. Ils affirment leur foi par cette formule : J'adore le Dieu tout puissant qui a créé le ciel et la terre avec tout ce qu'ils contiennent, ainsi que nous tous ; qui nous donne libéralement toutes choses ; que nous avons connu par son Verbe, Christ. Un

(1) C'est peut-être ce qui explique la confusion commise par Eusèbe.

peu plus tard, Polémon interroge Asclépiade, et lui demande, après qu'il a reconnu qu'il était chrétien, de *quelle église* il fait partie.

On ramène les martyrs en prison, Sabine, au milieu de la foule railleuse, s'attachant obstinément aux vêtements du prêtre, dont la présence soutient son courage. Des voix s'élèvent pour réclamer un châtiment immédiat. Le néocore objecte que son titre ne lui donne pas le droit de l'infliger. Dans la prison, ils retrouvent Macédonie (1) et un hérétique, un montaniste, Eutychianos, avec lequel ils refusent de partager les dons qu'il tient de ceux de sa secte ; ce qui leur vaut la colère des geôliers, qui les jettent dans un cachot plus dur. Cependant ils reçoivent aussi des visites, de païens bienveillants qui viennent leur conseiller de céder ; de chrétiens qui se lamentent d'avoir perdu en Pione le chef qu'ils aimaient. C'est une occasion pour le rédacteur de prêter à Pione un second grand discours, qui, lui aussi, vise principalement les Juifs et contient en particulier un long développement, bien long pour la circonstance, sur l'évocation de Samuel par la Pytho-nisse d'Endor (2).

L'orateur est interrompu par le retour du néocore Polémon, accompagné cette fois de l'hipparque Théophile, avec une escorte de gendarmes ; les deux fonctionnaires viennent lui apprendre que l'évêque Euctémon a sacrifié et leur demande, ainsi qu'un certain Lévide, d'aller au *Néméseion* en faire autant. Pionios refuse de nouveau, proteste contre l'intervention de personnages dont il ne reconnaît pas l'autorité, et réclame l'avis du pro-consul.

Une discussion violente en résulte, où l'hipparque se

(1) Il y a quelque obscurité dans le récit, puisque Macédonie, au début, semble avoir été arrêtée en même temps que Pione, Sabine et Asclépiade.

(2) On a pu même noter quelque analogie entre ce morceau et la réfutation qu'a faite Eustathe d'Antioche de l'explication donnée par Origène de ce récit.



porte à des voies de fait contre le martyr. Pour emmener de nouveau Pione et Sabine à l'agora, il ne faut pas moins de six gendarmes (*diogmites*), contre lesquels Pione se débat furieusement.

Auprès de l'autel, où se tient l'apostat Euctémon, avec Lépide, qui paraît être un païen, se trouve aussi un rhéteur, Rufin, qui se fait semoncer par Pione aussi vivement que, le jour précédent, Alexandre l'avait été sur l'agora. Finalement, les martyrs sont encore reconduits à la prison, où ils demeurent jusqu'au moment où le proconsul vient d'Ephèse à Smyrne. La décision intervient alors sans retard. Le proconsul Quintilianus procède à un bref interrogatoire, qui est en tout cas assez conforme aux vraisemblances : Qui es-tu ? — Je m'appelle Pionios. — Veux-tu sacrifier ? — Non. — Quel culte, quelle doctrine professes-tu ? — Je suis catholique. — Qu'entends-tu par catholique ? — Je suis prêtre de l'Église catholique. — Tu es donc leur maître ? — Oui ; j'étais leur maître. — Maître de folie ? — Non, de religion. — Quelle religion ? — Le culte de Dieu le père qui a créé toutes choses. — Sacrifie. — Non ; c'est Dieu que je dois prier. — Tous, nous honorons les Dieux et le ciel et les Dieux qui sont au ciel ; tu honores l'air ? Sacrifie lui. — Je ne me soucie pas de l'air, mais de celui qui a créé l'air, et le ciel et tout ce qu'ils contiennent. — Dis-moi qui les a créés ? — Je ne puis le dire. — Il est sûr que c'est Dieu, c'est-à-dire Zeus, qui est au ciel ; car il est le Roi de tous les Dieux. »

Le martyr est soumis à la torture ; on le tenaille, avec les ongles de fer, et on l'invite encore à céder. « Change d'avis ; pourquoi te montrer ainsi forcené ? — Je ne suis pas forcené ; mais je crains le Dieu vivant. — Beaucoup d'autres ont sacrifié, qui vivent, et sont sages. — Je ne sacrifierai pas. — Pourquoi courir à la mort ? — Pas à la mort, à la vie. — La belle affaire que de courir à la mort ? Ceux-là aussi méprisent la mort, qui consentent pour un peu d'argent à combattre contre les bêtes ; tu n'es qu'un

de ceux-là. Hé bien ! tu veux courir à la mort : tu seras brûlé vif. »

Conduit au stade, cloué sur la croix, Pionios refuse encore de faiblir, quand on lui offre de le détacher. On dresse donc la croix, et à côté de lui, à sa gauche, mais tous deux tournés vers le Levant, on place un prêtre marcionite, du nom de Métrodore. On allume le bûcher. Pionios expire, en disant (1) : Seigneur, reçois mon âme. Le feu avait respecté son corps, selon le rédacteur qui se donne comme témoin oculaire, et son visage resplendissait d'un tel éclat que les Chrétiens en furent réconfortés, autant que les païens en furent surpris et troublés au fond de leur conscience.

L'analyse qui précède aura permis de voir, je l'espère, dans quelle mesure ces *Actes* proviennent évidemment d'un témoignage contemporain et digne de foi ; dans quelle mesure on peut les regarder comme un écrit d'édification, assez postérieur à l'événement, sans qu'on doive en trop rabaisser la date.

*Les certificats de sacrifice.* — Il faut dire un mot aussi des documents qui attestent la faiblesse des *lapsi*, puisque nous en possédons aujourd'hui d'authentiques, et quoique l'histoire littéraire y doive prendre moins d'intérêt que l'histoire de l'Église. Nous possédons en effet, maintenant, grâce aux papyrus égyptiens un certain nombre de ces *certificats* de sacrifice qui furent délivrés aux apostats ou à ceux qui avaient été accusés à tort d'être chrétiens ; ils portaient le nom administratif de *libelli*. Le premier a été découvert en 1893 ; Dom Leclercq a pu en réunir vingt-cinq en 1914 (2). La formule est identique, dans tous, et avait été évidemment réglée par l'édit de Dèce. L'apostat adresse une requête à la commission locale instituée à cet

(1) « Après que le feu fut éteint, nous, qui étions présents, nous le vîmes tel que pourrait être le corps d'un athlète, victorieux, en pleine force » (xxii).

(2) *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, janvier, avril et juillet 1914.

effet, (commission de surveillance des sacrifices), expose qu'il est en règle, signe et fait toujours approuver par deux membres de la commission, parfois parapher en plus par un magistrat. Tous les *libelli* en question sont datés de la 1<sup>re</sup> année du règne de Dèce, entre le 12 juin et le 14 juillet. En voici un (1), qui pourra servir d'exemple, dans la traduction de Dom Leclercq :

« A la commission élue pour surveiller les sacrifices, mémoire d'Aurelia Charis, du bourg de Théadelphie. J'ai de tout temps, offert des sacrifices et témoigné ma piété aux Dieux, et maintenant encore, en votre présence, j'ai, selon l'édit, fait des libations et des sacrifices, et mangé des offrandes sacrées. Je vous prie de m'en donner acte ci-dessous.

Portez-vous bien.

Nous, Aurelius Serenus et (Aurelius) Hermas, nous t'avons vue sacrifier,

Moi, Hermas, j'ai paraphé.

Année 1<sup>re</sup> de l'empereur César Gaius Messius Quintus Trajanus Decius Pius Felix Augustus, le 22 de Payni (= 16 juin 250). »

(1) N° 117 du recueil de Dom Leclercq.

## CHAPITRE II

### LA POÉSIE AU II<sup>e</sup> ET AU III<sup>e</sup> SIÈCLES

**Bibliographie.** — CHRIST ET PARANIKAS, *Anthologia græca carminum christianorum*, Leipzig, 1871. — NORDEN, *Agnostos Theos*, Leipzig, 1913. — WILAMOWITZ, *Griechische Verskunst*, Berlin, 1921. — E. BOUVY, *Poètes et mélodes. Étude sur les origines du rythme tonique dans l'hymnographie de l'Église grecque*, Nîmes, 1886. — W. MEYER, *Anfang und Ursprung der lateinischen und griechischen rhythmischen Dichtung*, dans *Gesammelte Abhandlungen zur Mittellateinischen Rythmik*, tome II, Berlin, 1905. — K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, Munich, 1897.

Pour CLÉMENT et MÉTHODE, voir les éditions indiquées dans les chapitres qui les concernent ; pour les *Oracles Sibyllins*, éditions d'ALEXANDRE, Paris, 1853-6, 1869 ; FRIEDLIEB, Leipzig, 1852 ; RZACH, Vienne, 1891 ; GEFFCKEN, dans les *Griechische Christliche Schriftsteller*, Leipzig, 1902 ; voir l'histoire de la tradition dans l'introduction de cette dernière édition. Cf. aussi GEFFCKEN, *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina* (T. U., *Neue Folge*, VIII, 1, Leipzig, 1902), et pour la caractéristique générale du Sibyllisme, RENAN, *les Évangiles*, ch. xx. — SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu-Christi*, tome I<sup>er</sup>. — BOUCHÉ LECLERCQ, *Histoire de la divination*, tome II. — Pour la chronologie, outre GEFFCKEN, cf. HARNACK, *Geschichte*, II, 1, p. 581, et II, 2, p. 184.

*Les différents genres de la poésie chrétienne.* — Nous avons vu quelles raisons devaient entraver pendant longtemps le développement d'une poésie chrétienne : la poésie, aussi bien que l'art, telle que les littératures profanes en fournissaient l'exemple, était inséparable de la mythologie ; c'est en étudiant les œuvres d'Homère, des grands Tragiques, des poètes lyriques, que la jeunesse recevait

l'empreinte indélébile du paganisme. Les premiers besoins de la piété, qui volontiers prend le ton de l'expression lyrique, ceux de la liturgie, pour laquelle le lyrisme poétique et musical est un instrument nécessaire, trouvèrent satisfaction dans les *Psaumes* et les *Cantiques* de l'*Ancien Testament*, traduit par les Septante. Les cantiques dont Luc a paré son *Évangile de l'enfance* furent composés sur ce modèle ; le ton en est poétique, mais ils gardent la forme de la prose. Un ou deux fragments conservés sur papyrus nous montrent qu'au II<sup>e</sup> ou au III<sup>e</sup> siècle on tenta quelques essais de poésie liturgique. Mais nous ignorons ce qu'ont pu être ces nombreux *psaumes* de l'évêque égyptien Nepos, dont nous parle Denys d'Alexandrie dans un fragment conservé par Eusèbe (*H. E.*, VII, 24, 4), ou les nombreux *psaumes nouveaux* de l'ascète *Hiéracas*, qui a vécu tout à la fin du III<sup>e</sup> siècle, et dont Épiphane nous a conservé le souvenir (*Hær.*, 67, 3).

Les Gnostiques, nous l'avons vu aussi, avaient été des premiers à tirer profit du vers pour leur propagande. Les grands Alexandrins qui les combattirent, en se servant parfois de procédés analogues aux leurs, ne pouvaient négliger celui-ci. Aussi Clément d'Alexandrie s'est-il essayé lui-même, à la fin du *Pédagogue*, à la poésie religieuse, et, plus tard, un écrivain qui a souvent combattu les Alexandrins, mais qui comme eux faisait volontiers parade de sa culture profane, Méthode d'Olympe, a suivi son exemple dans le *Banquet*. Il est peut-être arrivé que l'épigraphie, elle aussi, nous ait conservé un témoignage assez ancien que les chrétiens ne répugnaient pas à s'approprier, pour leurs inscriptions tumulaires, la forme poétique si aimée des païens. Enfin, dans des milieux même très hostiles à la culture hellénique et romaine, un genre spécial, celui de la poésie sibylline, espèce particulière de la poésie oraculaire, se trouva propre à exprimer les colères et les espoirs apocalyptiques des chrétiens qui, dans leur horreur pour l'empire, appelaient et attendaient les derniers jours avec une impatience obstinée,



Nous étudierons successivement les poèmes qui ont un caractère littéraire, ceux de Clément et de Méthode ; les oracles, souvent barbares par la versification et le style, mais intéressants par les sentiments qu'ils expriment, des anonymes qui se sont dissimulés sous le masque de la Sibylle ; et brièvement en dernier lieu, les textes peu nombreux que nous devons à l'épigraphie ou à la papyrologie.

*Clément d'Alexandrie.* — La prose de Clément prend parfois le ton lyrique ; sa pensée platonicienne a des ailes ; sa foi chrétienne l'emporte vers Dieu. A la fin du *Pédagogue*, il a fait entrer dans l'Église le disciple idéal que son *Protreptique* avait eu charge de convertir ; il doit encore lui donner l'instruction supérieure qu'il recevra du *Maître* (1). Le moment est venu de chanter un hymne de gratitude pour les grâces déjà obtenues, de prière pour les grâces espérées. C'est ce qu'annonce la dernière phrase du traité : « Puisque le *Pédagogue* nous a établis dans l'Église et nous transmet lui-même à lui-même, qui est aussi le Verbe, qui enseigne et qui veille sur tout, il convient sans doute qu'arrivés là, comme témoignage compensateur de juste reconnaissance pour son aimable enseignement, nous adressions un hymne au Seigneur. »

Cette phrase suffit à garantir l'authenticité du poème qui suit, quoique le *Parisinus* 451 l'ait omis. L'intérêt de ce poème est double ; il faut en étudier également le fond et la forme.

Pour le fond, c'est une invocation, qui consiste principalement en une litanie ; les épithètes qui se succèdent pour désigner le Sauveur sont prises le plus souvent à la *Bible*, mais parfois aussi au vocabulaire platonicien ; un enthousiasme sincère roule dans son flot ces images hardies. Essayons de donner une traduction, en marquant la division des couplets et celle des vers, dans les couplets :

(1) On sait que le *Maître*, que Clément semble prévoir ici comme troisième et dernier élément de sa trilogie, n'a pas été écrit ; Clément s'est attardé aux *Stromates* qui n'en sont qu'une préparation ; cf. p. 343.

« Frein des coursiers indomptés — aile des oiseaux errants — rame sûre des vaisseaux — pasteur des agneaux royaux,

Rassemble la troupe — de tes purs enfants ; — qu'ils louent saintement, — d'un chant innocent — d'une voix candide — le Christ, qui guide ses enfants.

Souverain des saints — ô Verbe invincible — du Père très-haut — prince de Sagesse — soutien des labeurs — éternelle joie, — de la race humaine — Sauveur, ô Jésus, — pasteur, laboureur — gouvernail et frein — aile vers le ciel — du troupeau sacré ; — pécheur des mortels — que tu viens sauver — de la mer du vice, — poissons innocents — qu'à la vague hostile — tu prends pour la félicité ! — Conduis tes brebis — tes sages brebis, saint Pasteur, conduis, — O Roi, tes fils immaculés !

La trace du Christ — est la voie céleste. — O Verbe éternel ! — Siècle indéfini ! — lumière immortelle ! — Source de pitié ! — Germe de Vertu — pour qui par sa vie — sait honorer Dieu ! — O Christ, ô Jésus — céleste breuvage — des douces mamelles, — ô lait de l'épouse, — bénie, ta Sagesse ! — Tu jaillis, et nous, — nous, petits enfants, — dont la bouche tendre — vient s'en abreuver, — nous nous emplissons — à ce chaste sein — du flot de l'Esprit ! — Tous unis, chantons — des cantiques purs — des hymnes loyaux — au Christ Souverain, — prix saint de la vie — que sa voix nous donne ! — Chantons simplement — le Fils tout-puissant !

Troupe pacifique — enfants nés du Christ — peuple vertueux, — chantons tous en chœur — le Dieu pacifique ! » (1)

J'ai essayé de donner une idée de la longueur relative des vers, et parfois, quand je l'ai pu, des assonances. Le mètre — car le poème est métrique — est un des plus po-

(1) Le *Parisinus* omet l'hymne : cf. l'édition de Stählin, t. I, p. LXXVI et 291. Les deux autres manuscrits, le *Laurentianus* et le *Mutinensis* le donnent avec la suscription : *Hymne du Christ Sauveur, de saint Clément*.

pulaires qui fussent : l'anapeste, et il apparaît ici sous ses deux formes également les plus répandues, le dimètre catalectique, et le monomètre. L'anapeste ne s'employait pas habituellement en strophes, mais en couplets inégaux (systèmes) ; c'est ainsi qu'a procédé Clément. Quatre dimètres hypercatalectiques sont suivis d'un système de cinq monomètres, qui a pour clausule un dimètre catalectique ; vient ensuite un long système de vingt et un vers, dix-sept monomètres, un dimètre catalectique, un monomètre, deux autres dimètres catalectiques ; la seconde partie comprend une série de trente-quatre monomètres, dont les vingt-neuf premiers semblent former, si l'on se laisse guider par le sens, un long système ; les cinq derniers en composent un plus court qui sert de conclusion à l'ensemble. La quantité est passablement observée, avec quelques fautes cependant, si l'analyse qui vient d'être donnée est exacte (1).

*Méthode d'Olympe.* — Méthode avait lu Clément et lui avait fait des emprunts. On ne peut avoir de doute qu'il ne connût son hymne au Sauveur. De plus, dans le *Banquet* de Platon, qu'il imitait assez servilement, Agathon, à la fin de son discours, déclare qu'il lui vient la fantaisie de mêler quelques vers à la prose ; il cite deux hexamètres sur la puissance de l'Amour, pour reprendre ensuite le ton de la prose, mais d'une prose rythmée et assonancée qui est un hymne véritable à Éros. On n'éprouve donc aucune surprise à voir le *Banquet* de Méthode se terminer comme il

(1) Wilamowitz préfère voir dans les cola où nous avons admis une faute de prosodie des éléments hétérogènes ; cf. la note de Stählin, p. LXXVI. — Ce qui me confirme dans l'opinion qu'il s'agit de fautes de quantité, c'est que les syllabes d'où résulte l'anomalie ont pour voyelles *a* et *i*, deux de celles dont la quantité ne s'exprime pas par l'écriture ; ce qui rendait la faute facile, si les bonnes traditions de la prononciation n'étaient plus observées. — Le *Laurentianus* et le *Mutinensis* font suivre l'hymne d'un poème de 28 trimètres iambiques, inspiré de la prière d'Hippolyte dans la tragédie d'Euripide (73-77) ; Stählin l'a rejeté avec raison parmi les scholies ; c'est l'œuvre d'un lecteur de Clément, peut-être de l'évêque Aréthas de Césarée.

suit : « Quand elle eut ainsi parlé, Arété, dit Théopatra, ordonna à toutes les vierges de se lever, de se placer sous l'agnus-castus, et d'adresser comme il convenait un hymne de reconnaissance au Seigneur ; Thécla devait préluder et donner le branle. Quand donc elles se furent levées, Thécla, au milieu des vierges, se tenant à droite d'Arété, se mit à chanter bellement, et toutes les autres en cercle, formant comme un chœur, lui répondaient (1) ».

C'est en effet un psaume à répons, et c'est aussi un psaume *alphabétique* ; il est composé de vingt-quatre couplets, entre lesquels s'intercale le répons, et ces vingt-quatre couplets sont rangés dans l'ordre des vingt-quatre lettres de l'alphabet grec ; chacun d'entre eux, successivement, commence par une de ces lettres. Les manuscrits placent aussi le refrain *avant* le premier couplet ; mais on peut se demander si *Ἰαὴν* n'a pas eu raison de le supprimer à cet endroit ; s'il faut l'y maintenir, au moins doit-on penser que, cette fois, il est prononcé non pas par le chœur, mais par Thécla, qui l'enseignerait au chœur. Une traduction des deux premiers couplets et des deux derniers donnera un échantillon de cette manière (2) :

« Je reste pure pour toi, et portant des lampes brillantes, — Époux, je vais à ton devant.

I. — D'en haut, Vierges — d'une voix le son, capable d'éveiller les morts, est venu nous dire qu'au devant de l'Époux — en hâte, toutes, nous marchions, en vêtements blancs, — avec nos lampes, dans la direction du Levant ; réveillez-vous avant que vous devance — et passe les portes le Prince.

Je reste pure pour toi, et portant des lampes brillantes, — Époux, je vais à ton devant.

(1) 197 c.

(2) On ne peut guère dire, comme on l'a fait, que le poème ait une relation avec le genre antique du *Parthénée* ; ce que nous connaissons par exemple des *Parthénées* de Pindare et Alcman est d'un autre ton, et la forme est assez différente ; il n'y a au fond de ressemblance entre le *Psaume* de Méthode et le *Parthénée* antique que par la composition du chœur, formé de jeunes filles.

II. — Je fuis le bonheur lamentable des mortels, — les plaisirs de la vie voluptueuse, l'amour [profane] (1), et dans tes bras — vivifiants, je veux m'abriter et contempler — ta beauté, sans cesse, Bienheureux.

Je reste pure pour toi, et portant des lampes brillantes, Époux, je vais à ton devant.

XXIII. — Chantant le cantique nouveau, maintenant le chœur des Vierges — te place au ciel, Princesse, qui n'es que lumière (2) ! — Il est couronné de blancs calices de lis, et dans ses mains — il tient des feux resplendissants !

Je reste pure pour toi, et portant des lampes brillantes, — Époux, je vais à ton devant.

O Bienheureux, qui habites les demeures immaculées du ciel, — toi qui es sans commencement, et gouvernes toutes choses de ton pouvoir éternel, — avec ton Fils reçois-nous, car nous voici, au dedans des portes — de la vie, Père, nous aussi.

Je reste pure pour toi, et, portant des lampes brillantes, — Époux, je vais au-devant de toi. »

L'analyse rythmique du psaume est parfois délicate ; on y sent cependant, comme chez Clément, l'intention d'imiter encore la métrique classique ; mais l'imitation est moins heureuse, parce que le sentiment exact du mètre et de la prosodie tend de plus en plus à disparaître. Les vingt-quatre strophes sont, en principe, composées de trois longs vers, et d'un vers court (3) ; les longs vers sont généralement de quatorze syllabes ; le dernier pied en est presque toujours iambique, et dans l'ensemble les iambes

(1) Le texte est ici altéré ; j'accepte une conjecture de Christ.

(2). Le Chœur a invoqué l'*Église* dans un des couplets précédents

(3) La première strophe a aussi un dimètre avant ses trois tétramètres ; le fait se reproduit à la 7<sup>e</sup>, avec un dimètre hypermètre ; à la 12<sup>e</sup> et à la 13<sup>e</sup>, comme si Méthode avait voulu marquer le milieu et la fin de la première moitié du poème, ainsi que le commencement de la seconde ; on ne retrouve pas la même combinaison dans cette seconde partie.



dominant ; on peut donc le définir comme un tétramètre iambique hypercatalectique ; le petit vers a normalement huit syllabes ; les iambes y dominent aussi ; on peut dire que c'est un dimètre iambique.

Quelques vers sont trop courts, d'autres trop longs ; il se peut que ce soit pour quelques-uns par la faute de Méthode, et que notre poète d'occasion en ait composé qui soient irréguliers par rapport à ceux qui sont normaux ; en d'autres cas, assez nombreux, il y a vraisemblablement des altérations du texte, dont quelques-unes ont été corrigées par tel éditeur ou tel métricien avec une quasi-certitude ; en quelques autres, il se peut que soit intervenu le souvenir des substitutions de pieds admises jadis, sous certaines conditions, dans le mètre iambique, et qui pouvaient avoir pour résultat qu'un trisyllabe remplaçait un disyllabe (1).

Le refrain comprend un long vers et un vers court ; le long vers a quinze syllabes, et le dernier pied est iambique, ainsi que les trois qui le précèdent ; il représente donc une sorte de tétramètre iambique catalectique, incorrect dans la première dipodie. Le vers court a huit syllabes ; c'est un dimètre ; mais le mouvement, si on essaie de l'analyser métriquement, en paraît trochaïque ; à moins qu'on ne fasse intervenir l'influence de l'accent (2).

Il est donc clair que l'auteur dépend encore de la métrique classique ; mais il en viole souvent les règles. Faut-il croire simplement que c'est ignorance et maladresse, ou

(1) Je crois par exemple que le dimètre 15 qui a 9 syllabes ne doit pas être corrigé, et que θαλάμων au début est un souvenir de la possibilité d'employer un anapeste ; j'expliquerais volontiers d'une manière analogue le vers 3 de la strophe 20, qui a 15 syllabes.

(2) En scandant νομφε ὁ | πάντάν σοι |, avec un hiatus et un allongement irréguliers de P ε qu'a pu rendre possibles la pause après l'apostrophe ; si l'on admettait une sorte de *synaphie* (continuation du rythme du grand vers au vers court), on retrouverait le mouvement iambique ; en supposant un vers accentué, on aurait des temps forts à la seconde syllabe de νομφε, à la troisième de πάντάν ; c'est-à-dire des sortes d'iambes.

admettre l'action intermittente d'un principe nouveau contraire au principe ancien ? Il se peut que déjà il y ait tendance à considérer, avant tout, assez grossièrement, le nombre des syllabes qui composent le vers (1). Y a-t-il aussi une certaine influence de l'accent ? On est tenté de le croire parfois, surtout pour le petit vers (2) ; mais si l'on essayait de rythmer grands et petits vers avec des temps forts accentués, on aboutirait à une confusion bien pire que quand on les considère comme des vers métriques incorrects.

*Les Oracles Sibyllins.* — A côté de leurs oracles officiels, dont le plus respecté était celui de Delphes, les Grecs ont connu de bonne heure une prophétie indépendante, qu'ils attribuaient à une prophétesse dont le nom comme l'origine demeuraient mystérieux : la Sibylle. Héracrite en parle déjà (3) ; et il ne paraît connaître qu'une Sibylle, comme après lui Euripide, Aristophane ou Platon. Plus tard, les Sibylles se multiplièrent ; Varron en connaissait dix. Pausanias (4) en distingue tout au moins quatre : 1<sup>o</sup> Hérophilé, originaire de Marpessos en Troade, que les gens d'Érythrée ont fait passer faussement pour être de leur cité ; 2<sup>o</sup> une Libyque, plus ancienne ; 3<sup>o</sup> celle de Cumes, et 4<sup>o</sup> une autre qu'on appelle tantôt Hébraïque, tantôt Babylonienne, tantôt Égyptienne, cette dernière la plus récente.

L'influence de la Sibylle resta malgré tout assez médiocre en Grèce, surtout dans la Grèce des temps classiques. Par Cumes, elle pénétra à Rome, où elle fut beaucoup plus puissante. Denys d'Halicarnasse a raconté com-

(1) PLUTARQUE, *De Pythiæ oraculis*, ch. vi.

(2) J'ai parlé déjà du petit vers du refrain ; un ou deux des vers courts dans les strophes peuvent prêter à une explication analogue, par exemple celui-ci : ἀφθαρτος, ἀφοβος, μάχαρ, où l'a accentué de ἀφοβος pourrait remplacer une longue ; mais les pieds métriques dominent partout.

(3) Dans Lactance, *Divin. Instit.* I, 6.

(4) X, 12.

ment Tarquin le Superbe aurait fait l'achat d'une collection d'oracles sibyllins, qu'il aurait déposée dans le temple de Jupiter Capitolin. C'était, disait-on, cette collection que l'incendie du Capitole anéantit en 83 avant J.-C., et en 76 une commission fut envoyée en Asie-Mineure par le Sénat à l'effet de la reconstituer (1). Tantôt augmentée, tantôt expurgée, elle subsista jusqu'au iv<sup>e</sup> siècle.

Lorsque les Juifs alexandrins voulurent prouver aux païens, dans leurs écrits apologétiques, qu'ils n'étaient pas réduits à appeler en témoignage de leur histoire et de leurs doctrines uniquement un livre sacré dont ceux-ci récusait l'autorité, ils fabriquèrent eux-mêmes beaucoup de textes, par exemple ces citations de poètes que plus tard l'apologétique chrétienne leur emprunta. Le mystère dont s'est toujours enveloppée la Sibylle leur offrait une singulière facilité à se servir d'elle pour des fins analogues. Ils l'ont vite aperçu, et dès l'époque des Ptolémées ils ont mis en circulation de prétendus oracles sibyllins, qu'ils avaient eux-mêmes composés. Le genre apocalyptique a été la dernière création littéraire du génie hébraïque, nous l'avons vu. Or les sombres perspectives que déroulaient les prophéties de la Sibylle avaient la plus grande analogie avec les visions apocalyptiques. La Sibylle fut chargée d'exprimer la colère que les persécutions des Séleucides ou l'hostilité de la populace alexandrine suscitèrent chez les Juifs ; ils mirent dans sa bouche leurs anathèmes.

Les apologistes chrétiens se sont trop fréquemment inspirés des apologistes juifs pour n'avoir pas suivi leur exemple sur ce point comme sur tant d'autres. La Sibylle qui déjà apparaît dans une des *Visions* d'Hermas (2) fut appelée assez volontiers par eux en témoignage. Justin la cite deux fois à côté du livre apocryphe d'Hys-

(1) DENYS, *Antiqu. Rom.* IV, 62; Tacite, *Annales*, VI, 12.

(2) *Vision* II, 4.

taspe (1). Théophile d'Antioche cite sous son nom un long morceau, dont nous ne retrouvons pas l'équivalent exact dans le recueil qui est parvenu jusqu'à nous (2). Dès ce moment, les chrétiens ne se firent pas plus de scrupule que ne s'en étaient fait les Juifs de remanier et d'interpoler les anciens oracles d'origine païenne, ou d'en mettre en circulation de tout nouveaux ; l'adversaire redoutable qu'était Celse ne s'est pas laissé tromper par ces faux, et, sans rejeter l'autorité de la Sibylle, tout en disant que les chrétiens, « dont quelques-uns s'en servent, auraient plus de raison de la présenter comme enfant de Dieu [que le Christ] », il leur reprochait « d'insérer faussement dans ses vers beaucoup de blasphèmes (3) ».

Les révélations de la Sibylle, au point de vue littéraire, ont la plus grande analogie avec le genre apocalyptique ; il en résulte que si l'étrangeté des images, la hardiesse des symboles, le caractère concret de certaines visions, leur donnent parfois cette espèce de grandeur sombre qui caractérise les meilleures *Apocalypses*, elles participent à l'obscurité de celles-ci, au mépris qu'on y constate de toute composition ordonnée et souvent de la plus élémentaire vraisemblance. De plus, ceux d'entre les Juifs ou les chrétiens qui ont usé du masque de la Sibylle se sont recrutés dans les milieux les plus hostiles à la culture profane ; ils la dédaignaient ou ils s'indignaient contre elle, et leur dédain ou leur indignation prouvent également qu'ils la connaissaient fort mal. Il faut donc s'attendre à ce que leurs productions soient parmi les plus barbares que compte la littérature populaire des Juifs et des chrétiens. Ils ont naturellement employé la forme traditionnelle de la poésie oraculaire : vers hexamètre, langue homérique (4). Mais dans le vocabulaire, dans la

(1) *Apologie*, I, XX et XLIV.

(2) *Ad Autolycum*, II, 36.

(3) ORIGÈNE, *Contre Celse*, VII, 53.

(4) Un sibylliste Juif, l'auteur du III<sup>e</sup> livre, 419-432, a parlé de la guerre de Troie, et du poète qui la chanterait (car il se donne l'air de

syntaxe, dans la versification, ils abondent en incorrections parfois surprenantes, et rien n'est plus malaisé par conséquent à éditer que ces textes, où l'on sait difficilement quelles fautes doivent être imputées à un copiste, quelles fautes restent au contraire à la charge des auteurs.

*Le recueil des oracles sibyllins; éléments chrétiens qu'il renferme.* — Sixtus Birken (de son nom latinisé : Xystus Betuleius) a publié le premier, en 1545, à Bâle, le recueil d'oracles sibyllins que contient un manuscrit aujourd'hui connu sous la désignation de *Monacensis* 351; édition préparée un peu vite, qui fut améliorée bientôt après par les travaux de Castalio (Sébastien Châteillon). Ce recueil comprenait les livres I à VIII, 485, de nos éditions actuelles. En 1817, Angelo Mai découvrit, dans le *Codex Ambrosianus* E 64, le livre XIV, jusqu'alors inédit, joint à certains des morceaux déjà connus, et en 1828, dans deux manuscrits de la Vaticane, il retrouva les livres XI-XIV. Déterminer ce que représente exactement le recueil des oracles sibyllins, (1) tel qu'il nous est ainsi parvenu, comment et à quelle époque il s'est formé, ce que vaut la division en livres qu'il a reçue, quelle est l'importance des lacunes qu'il peut y avoir entre les morceaux qui y sont numérotés comme livre III, et ceux qui y sont numérotés comme livre XI, est une tâche très délicate que nous ne pouvons entreprendre ici. Clément d'Alexandrie et Lactance sont, avec Théophile d'Antioche, ceux qui nous permettent le mieux, parmi les écrivains chrétiens de l'époque impériale, d'entrevoir quelque chose de cette histoire. Nous possédons grâce à eux quelques fragments qui diffèrent des textes contenus dans le recueil venu jusqu'à nous.

la prédire); il le juge en disant « qu'il écrira les faits relatifs à Nion, non véridiquement, mais habilement, οὐ μὲν ἀληθῶς — ἀλλὰ σοφῶς (423-4); et il fait d'Homère l'imitateur de la Sybille : « il s'emparera de mes vers et des mes mètres » *ibid.*

(1) Voir l'histoire détaillée de la tradition dans les éditions d'Alexandre et de Geffcken; l'édition d'Alexandre est un des travaux qui font le plus d'honneur à la philologie française.



Les éléments les plus anciens de ce recueil sont dans le troisième livre. Des oracles païens, mis dans la bouche de la Sibylle de Babylone ou de celle d'Érythrée, y ont été remaniés et accrus par des Juifs, dont le principal doit appartenir au II<sup>e</sup> siècle avant notre ère et se révèle comme contemporain du septième Ptolémée; d'autres parties sont plus récentes, et datent seulement du siècle suivant. Un chrétien a ajouté ça et là quelques vers, en très petit nombre (1). L'ensemble est un conglomerat très confus, et souvent barbare, dont le principal intérêt est dans son ancienneté relative. Le livre IV, beaucoup plus court, est aussi d'origine juive; il se peut que l'auteur ait utilisé certains oracles païens; mais il les a beaucoup mieux combinés; son œuvre a plus de cohérence; elle est d'une forme plus aisée et moins incorrecte. La date à laquelle il l'a composée n'est pas antérieure à la fin du I<sup>er</sup> siècle de notre ère; il a écrit après Néron, et connaît déjà la légende de son retour. Le V<sup>e</sup> livre, qui est, au point de vue poétique, d'un caractère intermédiaire entre celui du III<sup>e</sup> et celui du IV<sup>e</sup>, est, comme le III<sup>e</sup>, une œuvre essentiellement juive, avec utilisation d'oracles antérieurs, mais il est de date beaucoup plus récente que le IV<sup>e</sup>; la légende de Néron y est encore plus développée; dans certaines parties au moins, les empereurs Antonins sont connus. L'élément chrétien s'y réduit, comme dans le livre III, à quelques interpolations très courtes (2).

Telles sont les parties les plus anciennes du recueil.

(1) Le vers 776; les vers peut-être altérés 371-2; il est beaucoup moins sûr qu'il en soit de même de 63-92, jugés chrétiens par Geffcken, mais juifs par d'autres; de 93-6; et enfin du prologue 1-45. Au total l'ensemble est de Juifs, travaillant parfois librement, plus souvent sur des données antérieures.

(2) Celle des vers 256-9 n'est guère contestable; j'en vois une probable aussi, avec Geffcken, dans le vers 68 et son entourage immédiat; je ne vois pas de raison solide d'y ajouter le morceau 228-46. On a de courts fragments de ce livre dans un manuscrit très ancien (fin III<sup>e</sup> ou début IV<sup>e</sup> siècle); cf. VITELLI, *Atene e Roma*, VII, 354.

celles d'où sont tirées les plus anciennes citations. Il est difficile de dire à quelle époque s'y sont glissés les quelques éléments chrétiens qu'on y rencontre ; ces éléments restent rares et brefs ; ils ne modifient pas le caractère de l'ensemble. Il en est autrement des livres dont nous avons encore à parler ; certains d'entre eux ont été remaniés beaucoup plus profondément par des chrétiens ; d'autres sont même uniquement d'origine chrétienne.

Le I<sup>er</sup> et le II<sup>e</sup> livres de nos éditions — qui ne forment qu'un seul livre dans les manuscrits — appartiennent à la première catégorie. On trouve au début du I<sup>er</sup> un assez long morceau (1-323) qui diffère profondément par le ton des fureurs apocalyptiques habituelles aux auteurs des livres III, IV, et V. La Sibylle y parle au passé, non pas au futur ; elle raconte l'histoire de l'humanité jusqu'au déluge, en mêlant à l'inspiration biblique des imitations d'Hésiode ; elle compte dix générations successives, et la sixième, à laquelle elle appartient, est celle du déluge. Mais, à l'endroit où elle vient de terminer le récit de l'arche et commence à faire ses révélations sur l'avenir, un chrétien lui a coupé la parole, et entre en scène (1) en annonçant l'incarnation du Fils de Dieu, dont le nom sera formé de 4 voyelles et de 2 consonnes (Iésous) (2), et qui viendra non pas ruiner la loi, mais l'accomplir ; il annonce aussi le Précurseur, les miracles du Christ, la Passion, la Résurrection, et l'Ascension ; enfin la destruction du Temple et la dispersion des Juifs.

La Sibylle juive du commencement du I<sup>er</sup> chant reparait au début du second, avec des révélations sur l'époque de la dixième génération ; avec bientôt une interpolation chrétienne, que décèle le vers 45. A partir du vers 56, la peinture des Justes est suivie d'un long morceau qui n'est qu'une reproduction assez libre du poème moral

(1) Vers 324.

(2) L'auteur donne ensuite la valeur numérique de ces éléments, selon les règles de la *gématrie*.

mis faussement sous le nom du vieux Phocylide, et probablement composé par un juif (1). La fin du chant est une apocalypse fortement retouchée, sinon composée, par un chrétien. Ni les éléments juifs ni les éléments chrétiens de ces deux chants ne semblent très anciens. Les vers 312-13, par la manière dont il y est parlé de l'intercession de la Sainte Vierge, indiquent en tout cas pour les seconds une date assez récente, qui ne saurait guère être antérieure au III<sup>e</sup> siècle (2).

Les deux livres VI et VII sont assez courts. Le livre VI ne comprend qu'un seul morceau de 28 vers : prédiction de la venue du Christ, où son baptême dans le Jourdain est raconté avec le détail du feu qui s'allume dans le fleuve (3) ; brève énumération de ses miracles ; malédiction contre *la terre de Sodome*, c'est-à-dire la Judée, qui l'a méconnu. Il se termine par une invocation à la Croix, qui, comme dans l'*Évangile de Pierre*, est dite avoir été enlevée au ciel. Il est purement chrétien, mais il n'y a guère de moyen d'en fixer la date avec quelque précision, et il est difficile de déterminer de quel milieu particulier il a pu sortir. Nous avons signalé deux détails qui indiquent que ce n'est point un milieu d'une sévère orthodoxie ; mais ils ne sont pas assez caractéristiques pour qu'on taxe l'auteur d'hérésie et de gnosticisme, avec Alexandre, Mendelssohn et Geffcken.

Le livre VII, qui nous est parvenu dans un état de confusion extrême, est très malaisé à juger. Tout le début est composé d'oracles obscurs, sans cohérence apparente, parfois mutilés. Les vers 64 et suivants sont d'un chrétien, qui reproche aux Juifs d'avoir méconnu le Christ (quoique le mot *Christ* ne soit pas prononcé). Le morceau le plus

(1) Il ne contient en effet rien de spécifiquement chrétien ; sur ce poème, cf. J. BERNAYS, *Gesammelte Abhandlungen* t. I. 45.

(2) Ce vers se retrouve au livre VIII, 357-8, dans un ensemble purement chrétien.

(3) *Évangile des Ébionites*, dans Épiphane, *Hær.*, 30 ; Justin, *Dialogue*, 88.

curieux est le morceau final : la Sibylle n'y est pas plus ou moins annexée au judaïsme par son origine, comme dans certains des livres que nous avons étudiés antérieurement ; c'est franchement une païenne, qui s'accuse d'avoir mené une vie dissolue, de ne pouvoir compter ses amants, et qui déclare que le feu, en raison de ses fautes « l'a dévorée et la dévorera ». Elle sera lapidée. « Jetez-moi des pierres », dit-elle en finissant, « jetez m'en tous ; car c'est ainsi que je vivrai, et fixerai mes regards sur le ciel. » Qui débrouillera ce galimatias ?

Le livre VIII est beaucoup plus étendu. Une analyse assez différente en a été donnée en dernier lieu d'un côté par Harnack, de l'autre par Geffcken (1). Celle de Harnack, beaucoup plus simple que l'autre, paraît aussi plus vraisemblable, tout au moins dans l'ensemble. Je ne vois, pour ma part, aucune raison bien solide de considérer comme chrétiens les vers 1-216. L'auteur de cette *Apocalypse* désigne clairement Hadrien au vers 52 ; il lui prédit au moins trois successeurs, au vers 65 ; il attend la ruine prochaine de Rome qu'il déteste, et se réjouit en évoquant « la chute des légions porteuses d'aigles » (78) ; c'est sans doute un Juif, qui écrit à la fin du <sup>II</sup><sup>e</sup> siècle. Au vers 217, commence un morceau chrétien, le plus célèbre de tous ceux que contient le recueil : c'est le fameux acrostiche Ἰησοῦς χριστός θεοῦ σωτὴρ σταυρός. (Jésus-Christ, fils de Dieu, Sauveur, croix). La forme de l'acrostiche a été choisie assez habilement par le faussaire, parce qu'elle était une des marques caractéristiques de la poésie sibylline ; Cicéron l'avait noté de son temps, en remarquant finement que cet artifice suffisait à dénoncer en celui qui l'employait un écrivain de profession, et non un visionnaire délirant. Ce prétendu oracle n'est cité par personne avant Eusèbe, dans son *Discours de Constantin à l'assemblée des Saints*, ch. xviii. Il est donc extrêmement

(1) Cf. HARNACK, *Geschichte*, II, 2., l. c., et GEFFCKEN, p. 44 de son étude dans les *Texte und Untersuchungen*.

probable qu'il n'est pas antérieur au III<sup>e</sup> siècle, ni même au III<sup>e</sup> siècle déjà assez avancé. Saint Augustin l'a traduit en latin dans la *Cité de Dieu* (xviii, 23), et en a ainsi assuré la popularité en Occident. Le morceau qui suit à partir du vers 251 a été intentionnellement rattaché à l'acrostiche par un pronom relatif ; mais il ne faut pas y voir une preuve qu'il est du même auteur. Quoi qu'il en soit, l'auteur est toujours un chrétien, qui explique la mission du Christ (restitution de la nature humaine en sa dignité première) en termes qui semblent inspirés d'Irénée. Il énumère les miracles de Jésus ; en décrivant sa passion, il interprète aussi l'extension des bras sur la croix dans un sens allégorique indiqué déjà par l'évêque de Lyon ; il annonce la descente aux enfers et la résurrection. Puis il salue Sion, recevant son Roi qui fait son entrée sur le poulain, et l'invite à le glorifier.

Après une lacune, on retrouve une *Apocalypse*, suivie d'une longue affirmation par la Sibylle de sa véracité. Cette apologie se modèle sur une formule oraculaire très ancienne, que cite déjà Hérodote (I, 47), et, après les deux vers d'introduction, prononcés en son nom personnel, c'est Dieu lui-même que la prophétesse fait parler, en mettant dans sa bouche, après une proclamation d'omniscience, une prédication contre l'idolâtrie qui pourrait être tout aussi bien juive que chrétienne dans presque toutes ses parties ; la fin de la tirade est parfois mutilée et devient confuse, jusqu'au moment où la Sibylle, parlant de nouveau un langage franchement chrétien, nous montre Dieu le Père donnant ses instructions au Fils pour la création. Elle raconte ensuite (vers 456-479) l'annonciation apportée par l'ange Gabriel à Marie ; c'est une scène douce et reposante, dans ce recueil plein d'anathèmes ; malgré l'incorrection de la versification et de la langue (1), elle ne manque pas d'un certain charme, dû à la sincérité et à la délicatesse du sentiment. Après une nouvelle

(1) Cf. *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1924, p. 190.



lacune, un dernier morceau, où le culte en esprit est opposé aux cultes périmés, a été lui-même mutilé.

Les derniers livres sont tout ce qu'il peut y avoir de plus médiocre. Aucun sentiment profond ne s'y révèle ; la poésie sibylline est devenue quelque chose de traditionnel, qui se fabrique en quelque sorte mécaniquement. Les auteurs ne sont plus des exaltés, auxquels le ton prophétique est naturellement inspiré par leur passion. Ce sont de froids versificateurs, qui, sans être plus corrects parce qu'ils écrivent à tête reposée, font tout simplement de l'histoire sous forme de prophétie. Comme ils sont souvent assez ignorants, et comme ils se conforment malgré tout en quelque mesure à la manière énigmatique qui est la loi du genre, cette histoire n'est ni partout exacte, ni partout très claire, quoiqu'elle le soit beaucoup plus que les élucubrations de maint sibylliste antérieur. Le livre XI est un abrégé de l'histoire universelle, où semble se marquer un intérêt particulier pour l'Égypte, d'où l'auteur était peut-être originaire. Cet abrégé assez incolore nous laisse assez mal apercevoir sa personnalité. Faut-il croire qu'il écrit après 226, parce que le vers 161 semble supposer la ruine du royaume des Parthes ? et qu'il n'est pas chrétien, mais juif, parce que dans les vers 307-310, il reproche durement à l'Égypte le mal qu'elle a fait jadis au peuple de Dieu (1) ? Tout cela reste fort obscur, et, vu le peu de valeur du livre, ne mérite pas grand intérêt.

Le livre XII expose, selon les mêmes procédés, l'histoire de l'empire romain en la poussant jusqu'après le règne d'Alexandre Sévère. Les vers 30-36 sont incontestablement chrétiens ; ils annoncent la naissance du Verbe, en la mettant en relation avec l'accroissement de l'empire romain, à peu près comme l'avait fait l'Apologiste Méliton. C'est le seul morceau qui implique une profession

(1) GEFFCKEN, *l. c.*, p. 66-66. Harnack note assez justement (*l. c.*) qu'un tel langage n'est pas impossible dans la bouche d'un chrétien. L'auteur du XI<sup>e</sup> livre fait annoncer par la Sibylle, en terminant, qu'elle va s'établir à Delphes.

de foi positive. Faut-il, avec Geffcken, y voir une interpolation, et considérer l'ensemble comme l'œuvre « d'un Juif, fidèle sujet de l'empire » ? On ne voit pas trop quel intérêt pourrait avoir un Juif de cette sorte à recourir au masque de la Sibylle, et plus on s'éloigne de la fin du 1<sup>er</sup> siècle et de la première partie du 11<sup>e</sup> — c'est-à-dire de l'époque où les Juifs eurent cruellement à souffrir du fait de la puissance romaine — moins il y a de chances en faveur d'une telle hypothèse. Il se peut donc que l'auteur, sans qu'il ait fait étalage de sa foi, soit d'un bout à l'autre un chrétien. Il est bien loin de traiter la Sibylle aussi durement que, tout en se servant d'elle, l'a fait l'auteur du VII<sup>e</sup> livre ; il lui fait invoquer, avant de finir, « le souverain du monde, le roi de toute royauté, le vénéral, l'immortal ». C'est lui, dit-elle, qui l'inspire ; elle-même ignore ce qu'elle dit ; elle n'est que l'organe par lequel il s'exprime, et, fatiguée d'avoir tant prédit, elle le supplie de lui accorder un peu de repos (1).

Le XIII<sup>e</sup> livre n'a pas plus de valeur poétique que les précédents, mais il a plus d'intérêt, parce qu'il se rapporte principalement à une époque qui nous est moins connue. L'auteur, qui est chrétien et stigmatise la persécution de Dèce (87 et suiv.), nous conduit jusqu'à l'époque d'Odenath, et sans doute de Valérien. Le XIV<sup>e</sup> livre est obscur entre tous. Certains indices — un ou deux traits au début, l'emploi constant de la gématrie — paraissent le relier aux précédents ; mais la longue histoire qu'il déroule ne se laisse guère débrouiller ; aucun morceau n'y porte aussi clairement l'empreinte chrétienne que deux ou trois tirades du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup>. Je n'ose même pas risquer une conjecture sur sa date et son origine.

*Conclusion.* — La Sibylle, prophétesse païenne, mais indépendante, tenue en dehors de la hiérarchie des oracles panhelléniques, pouvait beaucoup plus aisément qu'au-

(1) Dans l'un et dans l'autre de ces deux livres, il y a un grand abus de gématrie.

cun de ces oracles rendre aux Apologistes juifs le service qu'ils souhaitent ; aucun recueil officiel de ses vaticinations n'existait, du moins en Grèce ; il était facile de glisser dans les recueils qui couraient des pièces nouvelles. Elle fut donc appelée à rendre témoignage, au nom des païens eux-mêmes, au seul vrai Dieu, et à confirmer les visions des derniers jours que publiaient les auteurs d'*Apocalypses* juives. Elle était si bien installée déjà dans ce rôle quand le christianisme se propagea, que certains chrétiens n'eurent aucune répugnance à l'invoquer à leur tour. Il est vraisemblable que d'abord ils se contentèrent d'utiliser des textes pris aux recueils existants, et déjà remaniés par les Juifs. L'examen des plus anciennes citations, celles de Théophile (1) ou de Clément d'Alexandrie, semble confirmer cette opinion. Toutefois, il ne paraît guère douteux que dès la fin du <sup>II</sup><sup>e</sup> siècle ils en aient fabriqué eux-mêmes de nouveaux ; Celse le leur reproche, et Celse se montre d'ordinaire assez bien informé pour que son allégation soit d'un grand poids. Il nous est difficile d'en retrouver dans les onze livres qui nous sont parvenus qui remontent sûrement jusque-là. Le plus grand nombre de ceux que Geffcken a voulu faire contemporains de l'époque des Apologistes paraissent plutôt avoir été composés au siècle suivant. Il se peut cependant qu'il ait raison pour quelques-uns ; mais c'est principalement au <sup>III</sup><sup>e</sup> siècle que les fabricants de faux oracles sibyllins se sont multipliés, plutôt parmi les francs-tireurs et les aventuriers de l'apologétique chrétienne, que parmi ses représentants officiels ou quasi officiels, qui se sont contentés d'exploiter parfois ces faux, sans aucune défiance. Peu à peu, un recueil fort analogue au nôtre s'est formé, et Lactance l'avait en mains au

(1) Geffcken a soutenu que la principale citation de Théophile était déjà de fabrication chrétienne ; elle ne contient rien qui ne puisse être attribué à un juif ; si elle ne se retrouve pas dans notre recueil, cela prouve seulement qu'il y a eu en circulation des recueils divers, et rien n'est plus naturel.

iv<sup>e</sup> siècle ; il y a abondamment puisé. Par le fameux acrostiche surtout, l'autorité de la Sibylle s'est maintenue jusqu'au Moyen-Age. La Sibylle apparaîtra dans les drames liturgiques pour énumérer les signes précurseurs du Jugement dernier. L'art chrétien l'accueillera ; elle figurera, à côté d'Hermès Trismégiste, sur le pavement de la cathédrale de Sienne ; elle sera peinte par Michel-Ange, et aujourd'hui encore, le chant du *Dies iræ* ne cesse pas de faire retentir, dans nos Églises, son nom associé à celui de David :

*Teste David cum Sibylla.*

*Les textes épigraphiques et papyrologiques.* — La plupart de ces textes ne rentrent pas proprement dans la littérature. Vu l'extrême pénurie de documents sur l'ancienne poésie chrétienne, il est permis d'en parler très brièvement.

L'une des variétés de l'épigramme, l'épigramme funéraire ou épitaphe, a pullulé dans la littérature profane, tantôt sous la forme de poèmes destinés à être effectivement gravés sur des tombeaux, tantôt sous celle d'inscriptions fictives, simple exercice de virtuoses. Les autres variétés, épigramme dédicatoire, etc., n'ont pas été moins fécondes. A une époque tardive, elles ont retrouvé leur vitalité — sinon leur perfection artistique — chez les chrétiens devenus des lettrés ; l'*Anthologie* contient presque autant de poèmes byzantins que de pièces remontant à l'époque classique, alexandrine ou romaine. Il y avait bien des raisons pour qu'elles ne fussent cultivées qu'exceptionnellement par le christianisme primitif ; il suffit d'en indiquer deux : l'impossibilité ou la difficulté tout au moins pour un fidèle de faire profession publique de sa foi, et l'humilité de cette foi, qui condamnait toute manifestation de la vanité humaine.

Il n'est donc pas étonnant que nos recueils d'inscriptions chrétiennes (1) ne contiennent, pour les trois pre-

(1) DE ROSSI, *Inscriptiones christianæ* ; le recueil plus récent des *Inscriptions grecques chrétiennes d'Asie-Mineure*, de M. H. GRÉGOIRE, Paris, 1922, ne contient rien d'intéressant pour notre étude.

miers siècles, qu'un petit nombre de textes poétiques. Mentionnons-en au moins un, pour la célébrité que lui ont value les interprétations contradictoires dont il a été et sera sans doute encore l'objet : c'est l'inscription d'Abercios, vingt-deux vers reproduits plus ou moins exactement dans une légende d'époque tardive, la *Vie de saint Abercios, évêque d'Hiéropolis en Phrygie* (1). Ramsay, le grand explorateur de l'Asie Mineure, découvrit en 1887, en Phrygie, une autre inscription métrique de l'an 216 ; c'était l'épithaphe d'un chrétien du nom d'Alexandre, et elle était manifestement inspirée de celle d'Abercios, qui doit être par conséquent de la fin du <sup>ii</sup><sup>e</sup> siècle ou tout-à-fait du début du <sup>iii</sup><sup>e</sup>. Plus tard, à Hiéropolis même, il eut la bonne fortune de retrouver une partie de celle d'Abercios ; la pierre est aujourd'hui conservée au Musée de Latran.

L'épithaphe fut d'abord considérée comme chrétienne (2). Elle s'exprime, il est vrai, dans une langue très mystérieuse, et il n'est pas très surprenant que ce mystère ait provoqué des interprétations fort différentes. Ficker a soutenu qu'Abercios était un prêtre de Cybèle, et Dieterich a cherché une explication de certaines formules dans le culte d'Attis. Harnack, faisant une part à ces hypothèses, a cru qu'Abercios appartenait à un groupe syncrétiste, où paganisme et christianisme se mêlaient. D'autres, et en particulier Mgr Duchesne, ont persisté à reconnaître dans l'épithaphe une inspiration chrétienne au sens propre du mot. La mention de *Paul*, celle de *la foi* (3), celle du

(1) *Sancti Abercii Vita*, éd. Nissen, Leipzig, 1912.

(2) Voir sur toute cette controverse, l'article *Abercius*, de Dom LECLERCQ, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de Liturgie*, I, 1. La dissertation de FICKER est dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1894 ; voir aussi DIETERICH, *Die Grabschrift des Aberkios erklärt*, Leipzig, 1895, et HARNACK dans *T. U.*, XII, 46 ; L. DUCHESNE, *Mélanges de l'École française de Rome*, 1895.

(3) J'ai vérifié moi-même sur la pierre que la conjecture de Dieterich,  $\text{Νῆστις}$ , au lieu de  $\text{πίστις}$ , ne paraît guère possible.



*poisson* eucharistique, sont favorables à cette opinion ; « le pasteur pur qui paît ses troupeaux de brebis sur les montagnes et dans les plaines, et qui a de grands yeux qui voient partout » est beaucoup plus probablement le Christ qu'Attis ; et *la Reine* qu'Abercios est allé voir à Rome, le peuple qu'il y a trouvé et qui « porte un sceau brillant », c'est bien, selon toute vraisemblance, l'Église de Rome avec ses fidèles. La langue imagée de tout le morceau peut trahir l'influence sur l'auteur de son origine phrygienne ; rien n'indique sûrement qu'elle soit mise au service d'une de ces doctrines syncrétistes dont tel chapitre des *Philosophoumena* nous donne des spécimens. L'építaphe se termine par une formule traditionnelle : la menace, si le tombeau n'est pas respecté, d'une amende à partager avec le fisc romain et la ville d'Hiéropolis.

Parmi les *plus anciens monuments du Christianisme écrits sur papyrus*, que M. Wessely a commodément réunis dans le fascicule II du tome IV de la *Patrologia orientalis*, se trouve sous le n° 28, un hymne (?) chrétien passablement conservé, publié d'abord par MM. Grenfell et Hunt dans les *Amherst Papyri* (tome I, p. 23). C'est un hymne, si l'on veut. Le ton du morceau est beaucoup plus celui d'une exhortation que d'une prière. Ce n'est pas une invocation à Dieu ; ce sont des conseils donnés au fidèle. L'auteur imite plutôt la manière des écrits sapientiaux que celle des psaumes. Le principe de la composition est *alphabétique*. Il y a 25 lignes. Ôtons la dernière qui est évidemment ou hors cadre ou annotation du copiste. Les 24 autres commencent chacune par les 24 lettres de l'alphabet, rangées dans leur ordre normal, et sont divisées en trois parties, de longueur équivalente, et commençant chacune par la même lettre. Chacune forme donc comme une petite strophe de trois dimètres. Faire l'analyse de ces petits vers et discerner dans leur rythme ce qui subsiste de l'ancienne métrique et ce qui annonce une prépondérance de l'accent en train de s'établir, n'est pas beaucoup plus aisé que pour le *Cantique* de Méthode,

La date est d'ailleurs incertaine, et peut-être tout aussi bien le iv<sup>e</sup> siècle que le iii<sup>e</sup>.

La poésie chrétienne, au iii<sup>e</sup> et au iv<sup>e</sup> siècles, est donc encore demeurée très rudimentaire, et les quelques échantillons qui nous en restent ont plus d'intérêt pour l'érudit que pour le lettré.

---

## CHAPITRE III

### LES APOCRYPHES DU II<sup>e</sup> ET DU III<sup>e</sup> SIÈCLES CONCLUSION

**Bibliographie.** — Voir au tome I<sup>er</sup>, les bibliographies relatives aux Évangiles, aux Actes, à l'Apocalypse. Les recueils de textes essentiels sont : celui de FABRICIUS, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, Hambourg, 1703. — TISCHENDORF, *Acta apostolorum apocrypha*, Leipzig, 1851 ; réédition par R.-A. LIPSIVS et M. BONNET, Leipzig, 1891, 1898, 1903. — *Supplementa codicis apocryphi*, par M. BONNET, I, Leipzig, 1883 ; II, Paris 1895 ; le recueil des *Analecta Bollandiana*. — Extraits dans HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, 2<sup>e</sup> édition, avec traduction en allemand.

Études générales : R.-A. LIPSIVS, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, Brunchwig, 1883-90. — ZAHN, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, t. II.

Pour les écrits pseudo-clémentins : *Patrologie grecque* de MIGNÉ, tomes I et II. — La meilleure édition des *Homélies* est celle de P. DE LAGARDE, *Clementina*, Leipzig, 1865. — Pour les deux *Abrégés*, *Clementinorum Epitomæ duo*, éd. A.-R.-M. DRESSSEL, Leipzig, 1859 ; pour les abrégés en arabe, M.-D. GIBSON, *Studia Sinaitica* V, Londres, 1896. — Il existe un *Index of noteworthy words and phrases found in the Clementine writings commonly called the homilies of Clement*, Londres, 1893.

Études principales : H. WAITZ, *Die Pseudoklementinen*, T. U, XXV, 4, (1904). — W. HEINTZE, *Der Clemensroman und seine griechischen Quellen*, *ibid.*, XI, 2 (1914). — DOM CHAPMAN, *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft*, 1908,

Comme nous sommes privés à peu près de toute information historique sur l'origine des écrits apocryphes, comme ces écrits ont été souvent remaniés, en sorte que nous avons beaucoup de peine à réparer cette ignorance par les données que peut nous fournir leur analyse, comme la date où ils ont paru demeure par suite presque tou-

jours incertaine, nous traiterons dans un même chapitre du II<sup>e</sup> et du III<sup>e</sup> siècles. Dans bien des cas, en effet, nous sommes incapables de déterminer si tel de ces écrits remonte à la fin du second, ou seulement à la première moitié du troisième ; parfois, si la forme où tel autre nous est parvenu nous incline à une date assez tardive, nous avons d'autre part des raisons de soupçonner que, sous des formes différentes, il a cependant été connu dès une époque antérieure.

Les causes qui ont favorisé pendant ces deux siècles le développement des apocryphes sont celles mêmes que nous avons déjà signalées : d'abord le simple désir de compléter une tradition, qui, sur tant de points, se révélait elle-même comme incomplète ; dans d'autres cas, celui de fournir un appui à des doctrines auxquelles cette tradition refusait son témoignage. Il y a donc eu des apocryphes dont l'orthodoxie n'avait pas grand'chose à craindre, et que les autorités ecclésiastiques ou les docteurs de l'Église ont traités avec plus ou moins d'indulgence, selon qu'ils avaient plus ou moins de souci de la stricte vérité historique ; d'autres au contraire visaient à la propagation de certaines hérésies. Les uns comme les autres, par les nouveautés qu'ils apportaient, par le mystère qui les enveloppait, avaient un vif attrait pour l'imagination. Leurs auteurs recouraient d'ailleurs volontiers aux procédés qu'employait la littérature romanesque profane pour émouvoir ou distraire son public. De là vient que les apocryphes ont eu une si grande influence sur le développement de l'art chrétien, et que, s'ils n'ont à peu près rien apporté d'utile à celui de la dogmatique et de la morale, ils gardent un assez vif intérêt pour l'histoire littéraire.

Dès le milieu du II<sup>e</sup> siècle, dès sa première moitié même, pourrait-on dire, il était trop tard pour que l'on pût avec grandes chances de succès mettre en circulation des récits nouveaux de la vie du Christ. Dès le temps d'Irénée, l'autorité des quatre *Évangiles* canoniques était si bien

affermie qu'on croyait pouvoir en justifier le nombre par des raisons mystiques. Au contraire, plus le christianisme se propageait à travers l'Empire, plus l'amour-propre local cherchait à rattacher l'origine de toutes les Églises à ses temps les plus anciens, plus l'on sentait aussi les énormes lacunes du seul récit que nous possédions sur cette époque décisive, celui qui porte le nom d'*Actes des Apôtres*, et qui ne nous raconte cependant que la plus grande partie des missions de Paul et une part beaucoup moindre de celles de Pierre. De l'activité des autres Apôtres on ne savait à peu près rien. On avait donc toute liberté d'imaginer leur intervention dans les pays lointains où l'histoire primitive du christianisme restait obscure, et même dans ceux où il n'avait jamais pénétré. Pour tenir la place des réalités qui manquaient et donner au lecteur l'illusion du vrai par la variété des épisodes et leur caractère concret, on disposait d'un moyen très facile ; on puisait au fond commun des anecdotes, des récits merveilleux qui ont alimenté de tout temps les contes populaires. On leur donnait un tour particulier ; on en renouvelait certains détails, et, pour obtenir crédit, on les encadrait dans un milieu ayant une vague vraisemblance historique ou géographique. Si l'auteur avait le dessein de mettre ses inventions au service d'une secte, cette même ignorance où l'on était sur tout ce qui concernait les *Douze*, sauf leur chef Pierre, permettait de leur attribuer, directement ou par l'intermédiaire de quelque prétendu disciple, toutes les opinions qu'on voulait. C'est donc principalement sous la forme d'*Actes des Apôtres* que les Apocryphes ont pullulé.

Ils ont pullulé ; ils ont été sans cesse remaniés, et rien n'est plus difficile que de dégager du fatras de cette littérature les éléments anciens qui gardent un intérêt historique. Grâce au labeur patient et à la critique exigeante de Max Bonnet, de R. A. Lipsius et de quelques autres, l'évolution de certains récits est un peu mieux connue que celle de la plupart des autres. Nous y prendrons



nos exemples pour donner une idée sommaire de ce que furent ces sortes de productions au II<sup>e</sup> et au III<sup>e</sup> siècles. Nous choisirons les *Actes d'André*, ceux de *Jean*, et ceux de *Thomas*, qui sont au nombre de ceux que mentionne Eusèbe (1). Eusèbe les traite avec dédain, comme des écrits qui ne reposent sur aucune tradition solide, et sont surtout en usage dans les cercles hérétiques. Ils faisaient partie de la collection que Photius (2) attribue à Leucius Charinus. Ils présentent en tout cas entre eux certaines analogies, qui ont fait croire à Lipsius et à James (3) qu'ils pouvaient bien en réalité provenir d'un même auteur.

Les *Actes d'André* (4). — L'Apôtre André, frère de Pierre, reste une figure assez effacée dans les écrits du *Nouveau Testament*. Eusèbe (5) lui attribue la Scythie comme champ d'action ; d'autres le font prêcher en Bithynie, ou en Grèce, et la scène de son martyre a fini par être placée en Achaïe, à Patras.

Max Bonnet a publié, avec un scrupule infini, les morceaux suivants qui sont relatifs à sa légende : 1<sup>o</sup> *Une Passion de l'Apôtre saint André*, dont l'original est en latin, et qui a été traduite en grec sous deux formes différentes. Elle se présente à nous comme une lettre du clergé d'Achaïe. Le proconsul Égétés, en faisant mettre André en croix, est surtout entraîné par la rancune que lui inspire la conduite de sa femme Maximilla, convertie par André à la continence. 2<sup>o</sup> Un fragment d'*Actes d'André*, conservé par un manuscrit du Vatican (n<sup>o</sup> 808, du X<sup>e</sup> ou XI<sup>e</sup> siècle), et qui a chance d'être, entre ces divers morceaux, un des

(1) *H. E.*, III, 25, 6.

(2) *Bibl. codex* 114.

(3) LIPSIVS, *Apok. Apostelg.* I, p. 603 ; JAMES, *Apocrypha anecdota*, p. 29.

(4) Textes dans le recueil de LIPSIVS-BONNET, tome II, partie I. Voir LIPSIVS, *l. c.* ; l'introduction aux fragments traduits dans le recueil de HENNECKE ; l'étude de FLAMION, *Les actes apocryphes de l'Apôtre André*, Louvain, 1911, dont les conclusions diffèrent notablement de celles de ses prédécesseurs.

(5) *H. E.*, III, 1, 1.

plus anciens ; il concerne également le martyr (1) ; 3<sup>o</sup> deux *Martyres* d'André certainement beaucoup plus récents ; 4<sup>o</sup> les *Actes d'André et de Matthias dans la ville des Anthropophages*. C'est le morceau qui est devenu le plus populaire, et qui a été traduit en un grand nombre de langues. Avec certaines parties des *Actes de Jean* et de ceux de *Thomas*, il est la meilleure preuve que toute cette littérature n'a pas uniquement pour objet une propagande, mais vise à divertir les imaginations. Matthias est envoyé le premier chez les Anthropophages, qui crèvent les yeux à leurs captifs, leur font boire une potion magique, dont l'effet est de leur enlever toute conscience de leur humanité et de les réduire à paître l'herbe des champs ; ils les engraisent ainsi et les mangent ensuite, après trente jours. Matthias est miraculeusement gardé intact dans sa prison, et Jésus commande à André d'aller le délivrer. André s'y voit contraint, malgré sa répugnance, et est conduit au but dans une barque dont Jésus lui-même est le pilote, et dont les trois matelots sont des anges. Ce début suffit à donner le ton ; la mission de l'Apôtre s'accomplit avec accompagnement d'incidents encore plus extraordinaires (2). 5<sup>o</sup> Les *Actes des Saints Apôtres Pierre et André* ; André, revenu de la ville des Anthropophages, a été transporté miraculeusement sur la montagne où se trouvent Pierre, Matthias, Alexandre et Rufin. Jésus leur apparaît sous la forme d'un enfant, et les envoie cette fois dans la ville des Barbares. Ces Barbares, qui savent que les Apôtres prêchent la continence, imaginent de les empêcher d'entrer dans leur ville en exposant auprès de la porte principale une femme nue,

(1) Le style même en est assez différent de celui des autres, et caractérisé notamment par l'abus de l'asyndète.

(2) Tout cela suppose l'utilisation de contes populaires. Cf. sur le pays des anthropophages, et aussi, sur l'histoire du Sphinx qui se met à prêcher (*Actes d'André et de Matthieu*, 8 et suiv.), S. REINACH, *Cultes, mythes et religions*, tome I, p. 395 ; et REITZENSTEIN, *Hellenistische Wundererzählungen*, p. 131.

dont la seule vue, pensent-t-ils, les fera fuir. Mais la femme est miraculeusement ravie dans les airs, où elle reste suspendue par les cheveux, jusqu'à ce que les Apôtres aient pénétré dans la cité, où leur principal exploit sera, pour réussir à convertir un homme riche, du nom d'Onésime, de réaliser par un miracle l'image évangélique du chameau passant par le trou d'une aiguille. Aux scènes d'horreur où s'est complu le narrateur du récit précédent, succèdent ici, que le narrateur soit ou non le même, des fictions moins sombres, mais non moins puériles.

Ces morceaux sont en général récents, et, sauf le second, ne gardent guère de traces de l'inspiration gnostique que semblent avoir eue primitivement les *Actes* d'André. Ces *Actes*, nous le savons par plus d'un témoignage, restèrent en usage, dans les milieux hérétiques, sous des formes évidemment moins innocentes, au iv<sup>e</sup> siècle et postérieurement encore. Leur auteur ne s'est jamais beaucoup soucié de la vraisemblance ; on a vu sa manière quand il conte la mission d'André ; il n'invente pas moins audacieusement, quand il narre son martyre, pendant lequel l'Apôtre reste quatre jours sur la croix (1), aux yeux d'une foule de plus de vingt mille hommes, à laquelle il adresse de longs discours.

Comment essayer de restituer, sous la forme qu'ils ont pu avoir au iii<sup>e</sup> siècle, les anciens *Actes* d'André ? On aperçoit quelques lueurs, quand on rapproche les uns des autres les traits communs qui se retrouvent dans les différents morceaux énumérés ci-dessus (2). Une citation faite par un compatriote et un contemporain de Saint

(1) Cette croix n'est pas encore la croix dite de Saint-André. Avant d'y être attaché, l'Apôtre lui adresse une longue invocation, bien verbeuse, plus touchante cependant que la plupart de ses autres discours, et qui est demeurée, non sans raison, un des traits les plus populaires de ce martyre (une peinture du *Guide* dans la chapelle de Saint-André, en l'église de S. Gregorio, à Rome, représente cette scène ; j'emprunte cette indication à HENNECKE, p. 461).

(2) Voir le précieux relevé de M. BONNET, p. xvii-xix.

Augustin, Évêque d'Uzala, dans son traité *sur la Foi contre les Manichéens* (ch. xxxviii), nous montre d'autre part que le texte qu'il avait en mains connaissait déjà Maximilla, femme du proconsul Égétés, et que les fictions qu'il contenait n'étaient pas d'un ordre beaucoup plus relevé que celles dont regorgent les récits postérieurs.

*Actes de Saint Jean.* — *Les Actes de Jean* sont ceux que la tradition associe le plus souvent au nom de Leucius, et dont il est le plus facile de discerner encore aujourd'hui l'inspiration gnostique. On peut discuter sur la nature exacte de ce gnosticisme (1) ; on doit même dire qu'il est imprudent de prétendre lui en attribuer une trop précise, puisque l'ouvrage dont il s'agit est, pour la plus grande part au moins, une fiction romanesque d'un caractère populaire. On ne peut en nier la réalité.

Clément d'Alexandrie, qui connaît un assez grand nombre de traditions particulières relatives à Saint Jean, en rapporte une dans ses *Hypotyposes*, au sujet du premier verset de la première *Épître johannique*, dont l'équivalent à peu près exact se trouve dans les *Actes* (ch. lxxxix et surtout ch. xciii). Cela rend possible, sans l'imposer comme une certitude, qu'ils aient existé dès la fin du II<sup>e</sup> siècle. Ils sont tellement remplis de miracles, parfois puérils, qu'il est en tout cas impossible de les faire remonter comme certains l'ont proposé, jusqu'à une date antérieure à 150 (2).

(1) Zahn a proposé d'y voir une influence Valentinienne, tandis que Schmidt, avec beaucoup d'excès, cherche à leur enlever toute couleur hérétique.

(2) Il y a eu plus tard des rédactions catholiques ; celle qui a été mise sous le nom de Prochore (emprunté à l'*Apocalypse*, vi, 5) a été très populaire ; originaire sans doute de Palestine ou de Syrie, elle n'est pas antérieure au V<sup>e</sup> siècle. Les fragments des anciens *Actes* cités par le second concile de Nicée, en 787, ont d'abord été réunis par THILO, Halle, 1847. Peu à peu, grâce à d'autres sources, des textes beaucoup plus étendus ont été publiés, par TISCHENDORF (*Acta*, etc.) ; par ZAHN (*Acta Joannis*, Erlangen, 1880) ; par M.-J. JAMES (*Apocrypha Anecdota*, II, Cambridge, 1897 ; on doit à James la restitution du morceau le plus nettement gnostique, retrouvé dans un manuscrit

Bien qu'aucun manuscrit ne nous ait conservé l'ouvrage au complet, il n'est pas impossible, en utilisant les fragments dont nous disposons, d'en reconstituer approximativement la suite, et Max Bonnet s'y est appliqué dans son édition. Ce qu'il donne au début — voyage de Jean à Rome, sa comparution devant Domitien, son exil à Patmos, seulement mentionné — ne semble pas avoir appartenu aux anciens *Actes*. Ceux-ci au contraire racontaient, parmi les épisodes de la mission de Jean en Asie-Mineure, l'histoire de Lycomède et la guérison de sa femme Cléopâtre par l'Apôtre ; la guérison de toute une troupe de vieilles femmes, en plein théâtre d'Éphèse ; la destruction miraculeuse du temple d'Artémis, avec la mort du grand-prêtre, et la résurrection de celui-ci, suivie de sa conversion ; l'histoire du parricide ; l'histoire singulière de Drusiana, pour laquelle Callimaque s'éprend d'une si folle passion, qu'aidé par un intendant infidèle, il viole le tombeau où a été déposée celle qu'il aimait ; — scène qui rappelle d'assez près certaines inventions coutumières aux romans profanes ; un récit de la Passion, suivi d'une apparition du Seigneur, récit tout empreint de docétisme, et terminé par un morceau singulier d'un caractère non moins suspect ; la mort de Jean a lieu un dimanche ; après la célébration de l'eucharistie, l'Apôtre emmène avec lui quelques compagnons, aux environs de la ville, fait creuser une fosse profonde, où il s'étend, et rend le dernier soupir.

Cette narration, dont la scène reste constamment en Asie, dans la région traditionnellement donnée comme celle que Jean avait évangélisée, n'a pas l'attrait de l'exotisme, comme l'ont souvent les *Actes* d'André, et, ainsi que nous le verrons bientôt, ceux de *Thomas*. L'au-

de Vienne, daté de 1324) ; enfin, par MAX BONNET (réédition de Tischendorf, II, 1). Voir, outre le grand ouvrage de LIPSIVS, l'introduction aux extraits traduits par Hennecke ; voir aussi, sans en accepter toutes les hypothèses, P. CORSSSEN, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien* (T. U., XV, 1, Leipzig, 1896).



teur l'a remplacé par l'emploi presque continuél du miracle ; le plus grand des miracles — la résurrection d'un mort ou d'une morte — se produit à tout propos, comme la chose la plus naturelle ; d'autres prodiges sont enfantins, par exemple celui des punaises qui tourmentent Jean, pendant une nuit passée dans une auberge, et, sur son ordre, se retirent toutes sur le chambranle de la porte, pour retourner, en un clin d'œil, dans les fentes du lit, dès qu'au matin il leur rend leur liberté.

Il est inutile d'insister sur ce caractère ; il vaut mieux donner quelques indications plus précises sur un épisode qui a été invoqué à l'appui de leur doctrine par les adversaires du culte des images, et sur les morceaux d'inspiration gnostique. La première scène se trouve dans l'histoire de Lycomède et Cléopâtre (26-29) ; dans sa reconnaissance exaltée pour l'Apôtre qui a guéri sa femme, Lycomède fait venir dans sa maison un peintre, qui, en observant Jean sans être vu de lui, fait de lui un portrait ; puis, il expose l'image dans sa chambre, la couronne, allume auprès d'elle des lampes, et lui rend hommage. Jean s'en aperçoit, blâme Lycomède, lui adresse une petite instruction sur la vraie piété, qui consiste à reproduire en soi l'image de Jésus, par la pratique des vertus chrétiennes et conclut : « Quant à ce que tu as fait maintenant, c'est une chose puérile ; tu as fait peindre l'image morte d'un mort. » Au concile de Constantinople, en l'année 754, on fit appel à ce récit comme à un argument contre la légitimité du culte des images. Au second concile de Nicée, en 787, les défenseurs des images alléguèrent que les *Actes de Jean* étaient un ouvrage hérétique, et en citèrent à ce propos deux autres extraits, pris dans la partie qui est en effet la plus singulière.

Cette partie se trouve aux chapitres LXXXVII et suivants. Elle est amenée par un entretien de Jean avec ses disciples, à la suite de la résurrection de Drusiane, et d'une vision qu'elle a eue, en son tombeau, de Jésus, sous l'apparence d'un jeune homme. L'Apôtre leur raconte d'abord

d'une façon assez particulière déjà, sa vocation et celle de son frère Jacques ; la transfiguration, et un autre épisode, après le récit duquel il leur fait confidence que, « quand il voulait toucher Jésus, tantôt il rencontrait un corps matériel et épais, tantôt la substance lui semblait immatérielle, incorporelle et, pour tout dire, comme si elle n'existait pas » (93). Mais le plus étrange, est la scène qui précède l'arrestation du Sauveur ; arrestation attribuée « aux Juifs impies et *qui sont régis par le serpent impie* ». Jésus veut, avant d'être séparé de ses disciples, leur faire chanter un hymne au Père. Il leur ordonne de former un cercle, en se donnant la main les uns aux autres ; il se place au milieu d'eux, prononce une série de doxologies, auxquelles ils disent *Amen*, et entonne ensuite l'hymne dont je citerai tout au moins le début, avec la fin de l'exhortation qui suit l'hymne proprement dit : « Je veux être sauvé et je veux sauver. — Amen. — Je veux être délié et je veux délier. — Amen. — Je veux être engendré, et je veux engendrer. — Amen. — Je veux manger et je veux être mangé. — Amen..... Dis-moi de nouveau : Gloire à toi, Père ; gloire à toi, Verbe ; Gloire à toi, Esprit Saint. Si tu veux savoir le fond de ma pensée (1), tout ce que j'ai dit n'a été qu'un jeu, et en fin de compte je n'ai pas été bafoué. J'ai bondi ; à toi de comprendre le tout, et l'ayant compris, dis : Gloire à toi, Père. Amen » (95-96).

Je ne saurais essayer ici de donner une exégèse de ce texte mystérieux ; il suffit d'en avoir fait sentir le mystère. Au temps de Saint Augustin (2), l'hymne des *Actes de Jean* était encore usité chez les Priscillianistes, qui, quoi qu'on puisse penser de la doctrine de leur chef (3), ont eu, tout au moins après lui, des affinités avec le gnosticisme et le manichéisme.

(1) Le texte de ce membre de phrase est altéré et restitué par conjecture.

(2) *Ép.* 237 ad *Ceretium*.

(3) Elle est d'ailleurs, quoi qu'on en ait dit, pour le moins suspecte.

Les *Actes de Jean* sont écrits dans un style assez différent, selon que l'auteur se borne à narrer, ou introduit dans sa narration des prières et des discours. Le ton des récits est assez simple ; les discours sont ampoulés, avec force invocations, beaucoup d'asyndètes et d'anaphores, un abus des petites phrases courtes, symétriques, relevées par des assonances. La langue est d'un caractère vulgaire assez prononcé (1).

*Les Actes de Thomas*. — L'Apôtre Thomas reste une figure assez indistincte dans les *Évangiles*, sauf dans le célèbre récit de l'*Évangile* de Jean (XX, 24-29), qui a fait de lui le prototype de tous ceux qui ont besoin de « voir pour croire ». Luc, dans les *Actes* (I, 13) se borne à citer son nom. Aucune légende ne le met en rapport avec l'Occident ; c'est toujours vers des régions orientales, plus ou moins éloignées de l'empire, qu'il est censé s'être tourné. Papias le mentionne, avec André, Pierre, Philippe, Jacques. Jean et Mathieu, parmi ceux des Apôtres dont il a tenté de recueillir les propos (2). Eusèbe, en invoquant la tradition (παράδοσις) sur le partage que firent entre eux les Apôtres des parties du monde, lui attribue le pays des Parthes (3). Au iv<sup>e</sup> siècle, on racontait qu'il était mort à Édesse, où on lui avait bâti une magnifique église. On ne semble pas encore avoir parlé de son martyre au iii<sup>e</sup> siècle ; le gnostique Héracléon, en tout cas, niait qu'il fût au nombre de ceux des Apôtres qui étaient morts pour leur foi (4). Les *Actes apocryphes* que nous allons étudier lui donnent aussi le nom de Judas et font de lui un frère du Seigneur ; ils le présentent comme l'Apôtre de l'Inde, non sans se souvenir probablement, au début, de la mission qu'on lui attribuait en Parthie.

(1) Un barbarisme comme ἑπαθα (pour ἑπαθον), au début du ch. ci, donnera une idée de la morphologie.

(2) Dans le fameux morceau conservé par Eusèbe, III, 39, 4.

(3) *H. E.*, III, 1.

(4) CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, IV, 9, 71.

Ces actes ont été très lus ; ils se sont conservés mieux que les autres ; non pas qu'ils aient sans doute échappé à tout remaniement, mais il ne semble pas qu'il nous en manque aucune partie importante. Nous les avons en grec, en syriaque, en éthiopien, en latin, en arménien. Le texte grec, que Max Bonnet (1) a publié avec un soin admirable, provient de vingt-et-un manuscrits, dont la plupart n'en contiennent que des morceaux ; mais il est donné en entier par les deux plus importants : le *Parisinus* 1510 (du <sup>x</sup><sup>e</sup> ou <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle = P), et le *Romanus Valli-cellanus* (= V, du <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle). Il est difficile de dire quelle est sa relation avec le texte syriaque. On a fait valoir certaines raisons, qui semblent assez justes, pour l'origine syriaque des *hymnes* mêlés au récit ; on a voulu aussi retrouver des indices analogues dans le récit. Max Bonnet a maintenu cependant l'indépendance du texte grec. Mon ignorance du syriaque m'interdit tout avis personnel. Je me borne à dire que le grec, au courant du récit, sinon dans les hymnes, ne donne pas l'impression d'être une traduction ; son aisance, son tour naturel permettent en tout cas de le regarder comme une œuvre qui a au moins une certaine valeur originale.

Il y a quatorze épisodes, en comptant le *Martyre*. Thomas, dans le partage que font entre eux les Apôtres, obtient les Indes. Il se refuse d'abord à y aller. Une apparition de Jésus l'y oblige. Le Seigneur le vend comme esclave (2) à un envoyé du roi indien Goundaphoros, nommé Abban,

(1) Dans son édition de 1903 (tome II, pars II des *Acta apostolorum apocrypha post C. Tischendorf denuo ediderunt R. A. Lipsius et M. Bonnet*). — Édition du texte syriaque par WRIGHT, *Apocryphal acts of the Apostles*, Londres, 1871, et BEDJAN, *Acta martyrum et sanctorum*, III ; de la version éthiopienne (qui est fort libre), par MALAN, *The conflicts of the holy Apostles*, Londres, 1871, et BUDGE, *The contending of the Apostles*, *ib.*, 1899-1901 ; la version arménienne n'est pas publiée.

(2) NÖLDEKE, dans LIPSIVS, *Die apocryphen Apostelgeschichten*, t. II. — BURKITT, *Journal of theological Studies*, 1899-1903. — BONNET, préface de son édition.

qui est chargé de ramener avec lui un architecte. Au cours du voyage qui le conduit dans l'Inde, Thomas passe d'abord dans une ville, du nom d'Andrapolis, où le roi célèbre le mariage de sa fille. Il convertit celle-ci et son fiancé à sa foi, qui comporte la chasteté absolue, et échappe au Roi qui veut le punir. Arrivé auprès de Goundaphoros, il est chargé par lui de construire un palais, et reçoit à cet effet de fortes sommes qu'il dépense pour les pauvres. Quand le souverain en est averti, il le fait emprisonner. Mais le frère de Goundaphoros, Gad, vient à mourir ; les anges qui s'emparent de son âme lui montrent au ciel le palais que l'Apôtre, avec ses aumônes, y a élevé pour le Roi. Gad demande à revenir sur terre, ressuscite et obtient la grâce de Thomas, qui convertit la famille royale. Le troisième épisode montre l'apôtre triomphant d'un dragon qui a mis à mort un jeune homme, et qui est en réalité un démon ; le quatrième conte le miracle de l'ânon, — descendant de l'ânesse de Balaam — qui prend voix humaine pour saluer Thomas. C'est ensuite l'aventure d'une femme jeune et jolie, possédée depuis cinq ans par un démon que Thomas exorcise. Celle d'un jeune homme, qui, ayant entendu prêcher l'apôtre et poussant à l'excès l'amour de la continence, a tué celle qu'il aime parce qu'elle se refuse à accepter de la pratiquer aussi, fournit l'occasion d'une longue description des enfers. L'aventure suivante a pour origine la demande d'un général du roi Misdaï, qui supplie l'apôtre de délivrer sa femme et sa fille de deux démons qui les tourmentent. Tandis qu'ils se rendent tous deux à la ville qu'elles habitent, leur attelage épuisé refuse d'aller plus avant ; Thomas le remplace par quatre onagres, choisis dans un troupeau qui s'offre à eux, et par lesquels il se fait obéir sans résistance. Quand ils sont arrivés, il charge l'un des onagres, auquel il donne la voix humaine, d'appeler les deux femmes hors de leur maison et d'intimer aux démons l'ordre de disparaître. Il rend ensuite leur liberté aux quatre ânes sauvages. Tous ces miracles



causent naturellement une grande émotion ; ils troublent surtout Mygdonia, femme de Charisios, frère de Misdai. Thomas la convertit à la charité et à l'humilité. Mais Charisios se fâche ; Misdai fait emprisonner l'Apôtre, qui, dans la prison, se couche en chantant un hymne mystérieux : l'histoire du Fils de Roi envoyé en Égypte pour conquérir la perle. Mygdonia réussit à pénétrer auprès de lui ; il la baptise, lui donne l'eucharistie, déjoue toutes les menaces de Charisios, convertit un autre haut personnage du nom de Siphor, ainsi que toute la famille. Il remporte un succès plus brillant encore en gagnant la reine Tertia, puis le fils du roi. Vazanès. Misdai fait préparer des plaques de fer rougies au feu pour torturer l'Apôtre ; une eau miraculeuse jaillit pour les refroidir. Emmené de bon matin hors de la ville par un peloton de soldats, Thomas est percé de quatre lances. Ses fidèles relèvent son corps et l'ensevelissent. Longtemps après, un des fils de Misdai devient démoniaque. Désespéré, ne trouvant aucun exorciste capable de guérir le possédé, le Roi se souvient des miracles de Thomas et fait ouvrir son tombeau pour s'emparer d'un os du Saint. Mais les ossements ont été dérobés par un fidèle et emportés en Occident. Cependant le bon Thomas apparaît à son persécuteur pour lui donner l'assurance que Dieu, par son grand amour des hommes, lui fera grâce. Un peu de poussière prise à l'endroit où avait reposé le corps opère le miracle souhaité. Misdai va demander lui-même à Siphor de le faire chrétien.

Telle est la trame de ce pieux roman, en élaguant les détails, insignifiants, et aussi les prières ou les rites qui en forment un élément considérable. Cet élément donne surtout au livre son caractère gnostique. Assurément beaucoup des prédications de Thomas sont un exposé très innocent de la morale évangélique, sans autre trait particulier que d'insister sur la continence, qui devient la plus haute des vertus ; sa prière, au § 144, n'est d'abord que la reproduction à peu près textuelle du *Pater*, tel

que le donne Mathieu (1). Mais ailleurs, sans qu'il soit possible de reconnaître nulle part l'exposé exact du gnosticisme valentinien ou de tout autre, il ne peut y avoir du moins aucun doute que nous ne trouvions, en plus d'un endroit, l'indication assez nette d'une doctrine mystérieuse, ou que nous ne voyions l'Apôtre pratiquer des rites particuliers. Le principal des hymnes, dont nous avons dit que l'origine syriaque est assez probable, et qu'on rattache avec une certaine vraisemblance à Bardesane ou tout au moins à son groupe, reste d'une interprétation fort obscure, malgré les études nombreuses auxquelles il a donné lieu en ces dernières années (2). Il est assez difficile de dire s'il faut y reconnaître une allégorie de la mission du Sauveur, ou une allégorie de la chute et de la rédemption de l'âme, et il semble que les deux conceptions s'y entremêlent assez étrangement. Je citerai de préférence un exemple de la célébration du principal rite. Ce rite d'initiation au christianisme est plus complexe que le baptême catholique. Voici comment il est rapporté, dans le cas du roi Goundaphoros et de son frère Gad (§ 26 et suiv.) (3). Les deux princes disent à l'Apôtre : « Donne-nous le sceau ; car nous t'avons entendu dire que le Dieu que tu prêches reconnaît ses propres brebis par le moyen de son sceau. » — L'apôtre leur répondit : « Je me réjouis et je vous prie de recevoir le sceau, et de participer avec moi à cette eucharistie et à cette bénédiction du Seigneur, et de vous parfaire en elle. Celui-là en effet est le Seigneur et le Dieu de toutes choses, Jésus-Christ que je prêche, père lui-même de vérité, en qui je vous ai appris à croire. » Et il leur prescrivit d'apporter de l'huile, afin que par l'huile, ils reçussent le

(1) Il manque le verset sur le *pain quotidien* ; et il y a une variante sans importance : τὰς ὀφειλάς au lieu de τὰ ὀφειλήματα.

(2) Je citerai seulement PREUSCHEN, *Zwei gnostische Hymnen*, Giessen, 1904, et REITZENSTEIN, dans *Das Iranische Erlösungs-mysterium*, p. 70 et suiv.

(3) Il y a quelques variantes dans les scènes successives.

sceau ; et ils allumèrent beaucoup de lampes ; car il était nuit.

« Alors l'Apôtre se leva et les scella ; et le Seigneur leur fut révélé, par sa voix qui disait : Paix à vous, frères. Ils n'entendirent que sa voix, sans voir sa forme ; car ils n'avaient pas encore reçu l'apposition du sceau. L'Apôtre prit l'huile, la versa sur leur tête, les en frotta et les oignit ; et il se mit à dire : « Viens, le saint nom du Christ, le nom qui est au-dessus de tous les noms ; viens, la vertu du Très-haut et la miséricorde parfaite ; viens, la participation du Mâle (1) ; viens, la révélatrice des mystères cachés ; viens, la mère des sept maisons, pour que ton repos ait lieu dans la huitième (2) ; viens, le vieillard des cinq membres, esprit de la pensée, de l'intelligence, de la réflexion, du raisonnement, viens te communiquer à ces jeunes gens ; viens, le Saint-Esprit, et purifie leurs reins et leurs cœurs, et scelle-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » Quand ils eurent été scellés, un jeune homme leur apparut ; il portait une lampe allumée, qui, par la splendeur de sa lumière, fit pâlir les leurs. Puis il sortit et disparut. L'Apôtre dit au Seigneur : « Ta lumière, Seigneur, nous est incompréhensible ; nous ne pouvons pas la supporter ; elle surpasse notre vue. » Quand le jour vint et brilla, il rompit le pain et les fit participer à l'eucharistie du Christ. Ils se réjouissaient ; ils étaient transportés, et beaucoup d'autres croyants se joignaient à eux et venaient au refuge du Sauveur. »

L'importance extrême attachée à la continence apparaîtra par ce court récit du refus qu'oppose Mygdonia à son mari. « Quand Charisios eut ainsi parlé (3), Mygdonia

(1) Il y a là l'indice de quelque doctrine gnostique analogue à celle qui apparaît assez souvent dans les *Excerpta ex Theodoto* de CLÉMENT D'ALEXANDRIE (par exemple 21, 1).

(2) Cette mention d'une ogdoade, avec tout ce qui suit, est aussi un indice de gnosticisme.

(3) A l'heure du dîner, Mygdonia a refusé d'aller se mettre à table avec Charisios.

demeurait immobile comme une pierre ; elle souhaitait l'apparition du jour, pour s'en retourner auprès de l'apôtre de Jésus-Christ. Charisios cependant se retira et s'en retourna, désespéré, à son repas, préoccupé par la pensée de revenir, selon son habitude, dormir auprès d'elle. Quand il fut sorti, elle plia les genoux et pria en disant : « Seigneur Dieu, mon maître, père miséricordieux, Sauveur Christ, donne-moi la force de vaincre l'impudence de Charisios, et permets-moi de conserver cette sainteté dont tu te réjouis, pour que moi aussi j'obtienne par elle la vie éternelle. » Ayant ainsi prié, elle se mit au lit et se recouvrit. Charisios, ayant fini de dîner, se présenta à elle ; elle se mit à crier, en disant : « Tu n'as plus de place près de moi. Le Seigneur Jésus est plus fort que toi ; il est avec moi et repose en moi. » Il se mit à rire, et lui dit : « Tu te moques fort à propos, en parlant de ce sorcier, et tu te ris bien de lui, quand il dit : Vous n'aurez pas la vie auprès de Dieu, si vous ne vous gardez purs. » En disant cela, il tentait de s'approcher d'elle ; mais elle ne le souffrait pas et s'écriait avec amertume : « Je fais appel à toi, Seigneur Jésus, ne m'abandonne pas ; car c'est auprès de toi que je me suis réfugiée. Puisque j'ai appris que tu es celui qui cherche ceux qui sont en proie à l'ignorance et qui sauve ceux qui sont égarés, je te supplie, toi dont j'ai entendu la voix (1) et en qui j'ai oru, viens à mon aide, et sauve-moi de l'effronterie de Charisios ; que son impureté me respecte. » Elle s'enfuit sans voiles, et en sortant déchira le rideau de la chambre, s'en enveloppa, et s'en alla auprès de sa nourrice, pour dormir » (97-99).

Dans les romans profanes contemporains, l'intrigue comporte toujours la séparation de deux jeunes époux tout récemment mariés, ou de deux fiancés, et, à travers d'innombrables et fort périlleuses aventures, la jeune femme réussit à se conserver pure jusqu'au jour où elle est

(1) J'ai passé un membre de phrase obscur.

réunie à celui qu'elle aime. Il y a, dans une scène comme celle-ci, une sorte de transposition pieuse de ces situations attendrissantes que le public paraît alors avoir goûtées si vivement. Mais ce n'est pas le seul rapport que les *Actes de Thomas* aient avec le roman profane. Ils en ont d'autres avec le roman d'aventures, qui s'associe constamment, dans la littérature profane, avec le roman d'amour ; ils en ont avec le roman philosophique ou religieux qui, associé lui-même au roman d'aventures, a pour type (1), précisément au III<sup>e</sup> siècle, la biographie d'Apollonius de Tyane par Philostrate. Il y a, il est vrai, une source d'intérêt à laquelle les romanciers profanes ont abondamment puisée, et dont l'auteur des *Actes* a peu usé ; c'est ce que nous appellerions la couleur locale. Tous les épisodes qu'il conte se passent en pays étranger, et la plupart dans cette Inde mystérieuse, sur laquelle les Grecs ont raconté tant de fables. Mais l'auteur ne fait aucune description du pays ; il en peint les souverains ou les habitants tout comme il pourrait peindre des Romains ou des Grecs. On ne peut même pas dire qu'il profite de sa réputation, pour y placer sans trop d'invraisemblance tant d'histoires extraordinaires ; car ces histoires sont à ses yeux des miracles, qui s'expliquent par l'omnipotence de Dieu. Certains mêmes de ces miracles avaient déjà leurs analogues dans les écrits chrétiens plus anciens, et peuvent donc ne pas provenir directement de la littérature profane : ainsi l'onagre qui parle n'est pas très différent du chien que

(1) L'histoire du roman grec a été faite autrefois par E. RODE, dans un livre célèbre (*Der griechische Roman und seine Vorläufer*, Leipzig, 1876 (réédité ensuite) dont les caractéristiques restent souvent fines et justes, quoique les récentes découvertes papyrologiques en aient démoli la chronologie, et, en grande partie, ruiné les vues sur les origines du genre. Voir aussi E. SCHWARTZ, *Fünf Vorträge über den griechischen Roman*, Berlin, 1896 ; BRUNO LAVAGNINI, *Le origini del romanzo greco*, 1921 ; et l'introduction de M. DALMEYDA à son édition de *Xénophon d'Éphèse* (collection des Universités de France, Paris, 1926). Voir aussi les indications données tome I, livre II, à la fin du chapitre sur les *Actes*.



l'auteur des *Actes de Pierre* avait probablement déjà mis en scène. Mais d'autres, comme dans les *Actes d'André* ou de Jean, peuvent légitimement évoquer le souvenir des prodiges que Lucien conte agréablement, pour s'en moquer; dans son *Philopseudés*, et que Philostrate débite gravement pour glorifier son héros. La femme que tourmente le démon qui est devenu amoureux d'elle, dans le cinquième épisode, ne diffère guère de l'*Empouse* dont Apollonius délivra, dans un faubourg de Corinthe, le Lycien Ménippe : « Reste en paix », dit le démon en s'enfuyant, « puisque tu as trouvé un refuge auprès d'un plus grand que moi ; je m'en vais en chercher quelque autre qui te ressemble, et, si je ne la rencontre pas, je retournerai vers toi ; car je sais que, tant que tu es près de cet homme, tu as en lui un refuge ; mais s'il s'éloigne, tu redeviendras telle que tu étais avant son apparition ; tu l'oublieras ; l'occasion et la liberté de te parler reviendront pour moi ; maintenant je redoute le nom de celui qui t'a sauvée. » Le démon dit ces mots, et disparut ; seulement, tandis qu'il s'éloignait, on vit du feu et de la fumée, et tous ceux qui étaient là furent frappés de stupeur » (46). L'*Empouse*, quand Apollonius a fait s'évanouir la belle vaisselle d'or qu'elle avait donnée au jeune homme, avec des échansons et des cuisiniers, pleure, supplie qu'on ne la tourmente pas, qu'on ne la contraigne pas à avouer ce qu'elle est, et comme Apollonius la presse et ne lui laisse pas de répit, elle reconnaît qu'elle est une empouse, et qu'elle se proposait de bien engraisser Ménippe pour le dévorer un jour (*Vie d'Apollonius*, livre IV, 45). On reconnaît aisément là deux variations d'un même conte.

Les romanciers profanes prennent soin d'authentifier leurs fables, en les appuyant de témoignages qui en garantissent la provenance, et ils donnent un cadre historique à leurs récits. L'auteur des *Actes de Thomas* semble avoir suivi leur exemple en quelque mesure, mais sans y attacher une importance extrême. Il n'a pas transposé purement et simplement une légende bouddhique, comme

l'a soutenu von Gutschmid (1), mais il s'est probablement servi du nom de certains personnages historiques (2).

Il est aussi difficile de dater les *Actes de Thomas* que de définir exactement de quel milieu ils sont sortis. On a voulu se fonder sur la mention du royaume des Parthes dans l'hymne *du Fils du Roi*, pour fixer la date avant la chute des Arsacides (227) ; mais l'hymne peut avoir été emprunté par l'auteur. D'autres arguments pour une date à peu près analogue prêtent aussi à des objections. Au total, ces *Actes* laissent l'impression d'être encore une œuvre assez ancienne, et on peut en tout cas les regarder avec probabilité comme du III<sup>e</sup> siècle. Comme les *Actes d'André* et ceux de *Jean*, ils ont été surtout lus dans des groupes hérétiques : Enératites et Apostoliques, selon Épiphane (*Hær.*, 47, 1 ; 61, 1) ; Manichéens (3), selon saint Augustin (*Contra Faustum*), 22, 79, et *alias*) ; Priscillianistes, selon Turribe d'Astorga (*Epist. ad*

(1) *Kleine Schriften*, tome II, Leipzig, 1890 (= *Rheinisches Museum*, 1864, p. 332). — Cf. SYLVAIN LÉVI, *Journal Asiatique*, 1897, p. 27. Le nom d'un roi Gondopharès, « prince obscur perdu sur les confins de l'Inde, de l'Iran et de la Scythie » (LÉVI, *l. c.*), s'est retrouvé sur une monnaie du Gandhara ; il a vécu au I<sup>er</sup> siècle de notre ère. S. Lévi identifie Misdaï avec un Vazudeva et son fils Ouazanes avec un Giusana.

(2) Cf. surtout DAHLMANN, *Die Thomaslegende und die ältesten Beziehungen des Christentums zum fernen Osten im Lichte der indischen Altertumskunde*, Fribourg-en-Brisgau, 1912, et SYLVAIN LÉVI, *loc. cit.* S. Lévi établit que « l'itinéraire de Thomas est clair et logique ;... Abbanés et son compagnon suivent la route régulière du trafic » ; il estime que « la connaissance exacte de l'Inde éclate dans les épisodes et les détails des *Actes* » ; il cite comme exemple la joueuse de flûte palestinienne rencontrée par Thomas à Andrapolis (cf. STRABON, 82, 18) ; les onagres, qui se trouvent, en effet, sur les bords de l'Indus, dans la région du royaume de Gondopharès ; l'idée même prêtée au roi, de se procurer un architecte grec (l'art du Gandhâra manifeste une influence grecque). — Les chrétiens dits de saint Thomas placent le martyre de l'apôtre en 68 ap. J.-C. ; mais cela n'est pas suffisant pour décider si Thomas est allé réellement aux Indes. Je n'ai pas à examiner ici cette délicate question.

(3) L'épisode du dragon contient même quelques mots qui ont comme une couleur manichéenne.

*Idacium et Ceponium*, 5). Au temps de Photius, ils faisaient partie de la collection qui courait sous le nom de Leucius Charinus.

On a pu juger, par les deux ou trois citations que nous avons faites, de la manière de l'auteur. Elle n'est pas exempte de rhétorique, surtout dans les prières ou les discours. Ses narrations de miracles, où les animaux interviennent si souvent, n'ont rien du charme que donne à la légende franciscaine son exquise naïveté. Il faut leur reconnaître cependant, dans la plupart des cas, le mérite d'une certaine simplicité. Le tour habituel du récit est aisé et naturel. La langue est celle des écrits populaires de ce temps-là ; elle est plus incorrecte par la morphologie, qui présente un assez grand nombre de formes très vulgaires, que par la syntaxe qui, vu le peu de complication de la phrase, a une régularité au moins relative (1).

*Les écrits pseudo-clémentins.* — Nous avons déjà rencontré plus d'une occasion de montrer comment la légende s'est attachée de bonne heure au nom de Clément, évêque de Rome. Parmi les écrits qui lui ont été attribués, ceux que nous allons maintenant étudier sont les plus singuliers et, à certains égards, les plus importants. Non qu'il faille leur reconnaître la signification qu'au siècle dernier l'École de Tubingen leur avait donnée, quand elle n'y voyait rien de moins que les textes révélateurs grâce auxquels toute l'histoire du christianisme primitif s'éclairait par l'opposition du judéo-christianisme et de l'église des Gentils, par le conflit entre saint Pierre et saint Paul. Il reste aujourd'hui bien peu de chose de cette hypothèse fameuse. Mais les *Homélies* et les *Reconnaisances* gardent un très vif intérêt pour l'histoire littéraire, et elles ins-

(1) FR. ROSTALSKI, *Sprachliches zu den apokryph. Apostelgeschichten*. II<sup>er</sup> Teil, Myslowicz, 1911. M. Bonnet a donné, dans son édition, des *index* excellents ; mais on fera bien de lire ses sages réflexions sur la difficulté d'étudier la langue des *Actes*, vu ses conditions de transmission. — HERMAN LJUNGVİK : *Studien zur Sprache der Apostelgeschichten*, Upsal, 1926.

truisent encore l'historien des idées chrétiennes, bien que celui-ci, au lieu d'y trouver l'explication lumineuse de leur formation première, n'y voie plus que l'expression souvent obscure d'une doctrine relativement tardive et assez confuse. Déchus de la dignité que leur avait passagèrement conférée une exégèse audacieuse, elles ont retrouvé en une certaine mesure l'attrait du mystère. Si les dernières études dont elles ont été l'objet permettent d'entrevoir — dans une brume assez épaisse d'ailleurs — quelque chose de leurs premières origines, nous sommes obligés d'avouer que nous ignorons à peu près tout du milieu qui les a produites et que nous discernons très imparfaitement le dessein que poursuivaient leurs auteurs.

Il n'est guère douteux que, sous la forme où nous les lisons, ces écrits ne représentent le résultat d'un développement littéraire assez long et assez complexe. La date qu'il faut leur attribuer reste incertaine. On a pu soutenir (1) que la dernière rédaction n'était pas antérieure au iv<sup>e</sup> siècle, et qu'elle supposait la connaissance de la doctrine arienne, telle qu'Eunomios l'a exposée. Je ne sais pour ma part si cette relation est bien démontrée ; mais, le fût-elle sans contestation possible, il n'en resterait pas moins certain qu'une telle rédaction ne pourrait être qu'un dernier remaniement d'ouvrages antérieurs ; même remaniés, ils offrent assez nettement un ensemble de caractères qui convient beaucoup mieux au iii<sup>e</sup> siècle qu'au iv<sup>e</sup>. La polémique contre le paganisme y tient encore une place considérable ; et elle est conduite de manière à suggérer que l'auteur ne regarde pas celui-ci comme encore dominant seulement pour se conformer à sa fiction générale. Les doctrines religieuses assez singulières qui voisinent avec cette polémique sont aussi plus facilement intelligibles, si l'on se reporte au temps d'Origène et d'Hippolyte, que si l'on descend à celui des grands Cappadociens.

Tout d'abord, voyons un peu plus précisément de quoi

(1) En dernier lieu CHAPMAN, *loc. cit.*

se compose ce groupe d'écrits. Il contient d'abord les deux ouvrages principaux que nous avons déjà mentionnés : les vingt *Homélies*, et les dix livres des *Reconnaisances* ; les premières conservées dans le texte grec, les seconds connus seulement par la traduction latine de Rufin (1). Les *Homélies* sont précédées de trois pièces destinées à leur donner un caractère à la fois authentique et ésotérique : une lettre de Pierre à Jacques, frère du Seigneur et évêque de Jérusalem ; une lettre de Clément au même Jacques ; une formule d'engagement, qui doit être imposée à ceux qui recevront communication du livre, après avoir été l'objet d'un choix diligent, et qui veilleront à ne le répandre eux-mêmes qu'en se conformant aux conditions requises.

Nous possédons de plus deux *abrévés* (Ἐπιτομαί) des *Homélies* en grec, et deux abrégés en arabe des *Homélies* et des *Reconnaisances* (2).

*La fiction.* — Les *Homélies* et les *Reconnaisances* ont un même fonds, varié seulement dans le détail. Les unes comme les autres présentent un enseignement théologique et moral encadré dans une fiction romanesque, plus régulièrement développée dans les secondes, mais qui sert également de lien aux premières. C'est surtout dans la dernière partie de chacun des deux ouvrages que cette fiction prend de l'importance et devient le principal élément d'intérêt. Elle est construite à l'aide des procédés dont usaient habituellement les faiseurs de romans profanes ;

(1) Les *Homélies* nous ont été transmises par deux manuscrits, le *Parisinus græcus* 930 (xii<sup>e</sup> siècle), où manquent la fin de l'homélie xix et la xx<sup>e</sup> ; l'*Ottobonianus* 443, qui est complet. L'édition *princeps*, celle de COTELIER (Paris, 1672, au tome I<sup>er</sup> de ses *Patres apostolici*) dérivait du *Parisinus* ; DRESSSEL (Göttingen, 1853) a, le premier, utilisé l'*Ottobonianus*. Les manuscrits de la traduction de Rufin sont nombreux ; l'édition *princeps* en a été donnée en 1504 à Paris, par Lefèvre d'Étaples.

(2) Cf. la bibliographie en tête du chapitre. La lecture de ces deux *abrévés* n'est pas inutile ; ils résument habituellement, mais sur plus d'un point aussi ils éclaireissent.



elle met en scène une famille dont les membres sont séparés d'abord par d'étranges et pénibles aventures, et se trouvent ensuite réunis par d'heureuses fortunes non moins singulières. Telle est en somme la trame des romans de Chariton, de Xénophon d'Éphèse, d'Héliodore et de tant d'autres, avec cette seule différence que les victimes de la séparation sont chez eux non une mère, un père et des fils, mais un couple d'amoureux ou d'époux. Les *Reconnaisances* — avec la curiosité qu'excite leur imprévu et l'attendrissement qu'elles provoquent — faisaient, depuis Euripide et Ménandre, les délices du public, au théâtre ; le théâtre les avait léguées au roman, qui n'a jamais su s'en passer (1).

Voici le résumé de cette intrigue, banale par plus d'un de ses éléments, assez originale dans l'ensemble. Clément, qui en est un des héros et le narrateur, est donné comme le *premier* successeur de saint Pierre dans l'épiscopat romain ; il est censé aussi appartenir à une famille impériale, mais n'est pas identifié avec le consul Flavius Clemens. Animé d'un profond instinct religieux, il cherche vainement à le satisfaire soit dans l'étude des divers systèmes philosophiques, soit même, un moment, dans la pratique des sciences occultes. Son état d'esprit est pareil à celui de Justin et de la plupart des Apologistes, avant leur conversion. Mais voici qu'un jour il entend parler de ce qui vient de se passer en Judée, où est apparu un nouveau prophète, le vrai prophète ; il entend à Rome même la prédication d'un de ses disciples (2). Il prend feu aussitôt, et s'embarque pour l'Orient (3). A Césarée de Palestine, il trouve Pierre, auquel le présente Barnabé. Dès lors il

(1) On peut trouver dans l'étude de HEINTZE, p. 129 et suiv., une indication précise des principaux thèmes qui proviennent du roman profane, et des rapprochements avec quelques scènes du roman d'Apollonios, des *Éthiopiennes*, des *Éphésiaques*, etc.

(2) Anonyme dans les *Homélies*, ce disciple est Barnabé dans les *Reconnaisances*.

(3) Dans l'une des rédactions, Clément va directement à Césarée ; dans l'autre, il passe par Alexandrie.

s'attache à lui ; il se fait baptiser par lui ; il le suit, dans tout un long voyage, pendant lequel l'Apôtre remonte, tout le long de la côte, à travers les principales villes de Syrie, jusqu'à Antioche, toujours à la poursuite de Simon le Magicien, toujours en conflit avec lui. Pierre est entouré de seize autres disciples, parmi lesquels il en est deux, Nicétas et Aquila, qui vont jouer un rôle considérable dans notre roman. Élevés par Justa, fille de la Syrophénicienne (Bérénice) de l'*Évangile*, ils ont d'abord fait partie du groupe des fidèles réunis autour de Simon de Gitton, jusqu'au moment où ils ont été mis au courant de ses pratiques de sorcellerie, et ont appris qu'il disposait de l'âme d'un jeune enfant comme d'un démon à son service. Ils l'ont alors quitté pour s'associer à Pierre, qu'ils aident avec le plus grand dévouement dans sa lutte contre le Magicien. Parmi les autres compagnons de celui-ci, on trouve notamment un personnage important, Apion, en qui il est facile de reconnaître le grammairien alexandrin, célèbre par son antisémitisme. L'auteur, malgré la chronologie, l'a placé dans le cortège de Simon. Clément l'a connu jadis à Rome, à une époque où il a souffert d'une grave maladie et l'a mystifié d'une manière assez singulière. Il l'a laissé croire qu'il était malade d'amour, et qu'il était épris d'une cruelle qui se refusait à lui. Apion lui a promis qu'il la contraindrait à l'aimer grâce à la magie, et il commence à l'attaquer par la magie de son éloquence, en composant pour elle une lettre où il l'exhorte à l'amour par l'exemple des divinités païennes. Clément feint d'avoir envoyé à la belle ce beau discours, et d'avoir reçu d'elle une réponse indignée (1).

Cependant, tandis que Simon fuit sans cesse devant Pierre, pour amener d'avance contre lui la population de quelque ville voisine, et se dérober à ses instantes contro-

(1) Cette histoire assez singulière permet ainsi à l'auteur de débiter, sous une forme romanesque, tout un morceau apologétique assez banal contre l'immoralité païenne.

verses, Clément raconte à Pierre son enfance, sa parenté avec César ; comment il avait deux frères jumeaux ; comment son père s'appelait Faustus ; comment, lors de sa naissance, sa mère, Mattidie, eut un songe qui lui prédit que, si elle ne quittait pas Rome, elle périrait avec les deux jumeaux ; comment Faustin les envoya tous trois à Athènes, ne gardant avec lui que Clément ; comment il n'eut plus jamais aucune nouvelle des absents, et quitta Rome pour se mettre à leur recherche (1). Dès que Clément a fait cette confidence à Pierre, l'action, longtemps retardée par la place prépondérante que tiennent dans les *Reconnaisances* elles-mêmes et plus encore dans les *Homélies* les controverses théologiques, marche à son dénouement avec plus de rapidité. Plutôt pour se conformer à la technique du roman d'aventures qu'en tenant compte des vraisemblances psychologiques, l'auteur imagine que les compagnons de Pierre, obéissant à une curiosité artistique assez singulière chez des chrétiens, lui demandent la permission d'aller voir dans l'île d'Arados un prétendu chef-d'œuvre de Phidias ; en leur absence, l'Apôtre fait la rencontre d'une vieille mendicante qui lui raconte son histoire ; née dans une famille illustre, elle avait trois fils, dont deux jumeaux ; aimée de son beau-frère, pour prévenir un drame, elle a quitté sa famille en contant à son mari un songe inquiétant. — On a reconnu Mattidie. Elle ne se nomme pas encore, mais nous apprenons qu'elle a fait naufrage, et que, si elle a réussi à se sauver elle-même, elle a perdu les deux jumeaux. Pierre, stupéfait, n'a pas de peine à comprendre toute la vérité, et, comme Mattidie, sans vouloir révéler son identité, se borne à se lamenter en répétant qu'il ne saurait y avoir d'être aussi malheureux qu'elle, il lui réplique : il y en a, et il lui raconte l'histoire

(1) Le type par excellence des récits d'aventures analogues, dans la littérature profane, est le roman souvent fantastique d'Antonius Diogène.

de Clément. Ainsi est préparée, non sans quelque adresse, la reconnaissance qui s'effectue quand les compagnons de Pierre reviennent d'Arados. Mattidie, après son naufrage, avait été recueillie par une femme charitable, malade aujourd'hui, que l'Apôtre guérit et à qui Clément laisse un riche présent. Toute la compagnie, accrue de Mattidie, reprend sa route, et retrouve à Laodicée Aquila et Nicétas, envoyés en avant par Pierre. On devine aisément que ces deux frères ne sont autres que les deux jumeaux, et qu'une seconde reconnaissance, assez savamment retardée par leur mission, qui la sépare de la première, va se produire. Il ne reste qu'à retrouver Faustus. Voici que Pierre, tandis qu'il procède, sur le bord de la mer, au baptême de Mattidie, est observé avec curiosité par un vieillard, qui finit par s'approcher et lui demande ce qu'il fait. Pierre lui expose sommairement la signification du baptême. Mais le vieillard est un incrédule, qui ne se sent aucune disposition à accepter la foi chrétienne, parce qu'il est incapable de croire à la Providence ; son expérience personnelle l'a convaincu qu'une fatalité inflexible est la loi qui gouverne ce monde et a fait de lui un adepte passionné de l'astrologie. Cet état d'esprit du vieillard permettra à l'auteur d'amener de nouvelles controverses, et de faire réfuter par Pierre, par Clément, par Aquila et Nicétas, des doctrines qui étaient très populaires au III<sup>e</sup> siècle et ont constitué un des principaux obstacles à la propagation du christianisme. Le vieillard sera ainsi amené peu à peu à raconter sa propre histoire, et, gagné au fatalisme par ses tristes expériences antérieures, il sera contraint d'y renoncer par une expérience nouvelle plus heureuse. Il n'est autre en effet que Faustus, qui retrouve enfin Mattidie, qui retrouve Clément, et avec lui les deux jumeaux. Malgré son entêtement, Faustus est obligé de s'incliner devant la Providence qui se révèle : Dieu fait bien ce qu'il fait.

Telle est cette fiction, réduite à l'essentiel, et déchargée de la plupart des variantes sans grande importance

qu'offrent l'une ou l'autre rédaction. Elle n'a pu manquer de plaire aux imaginations chrétiennes, et d'émouvoir des cœurs chrétiens. Elle prouve — comme les *Actes* d'André, de Jean, ou de Thomas — que la littérature chrétienne désormais devait se préoccuper en quelque mesure de satisfaire à certains besoins que les premières générations n'avaient pas connus ; qu'elle devait entrer en concurrence non plus seulement avec une des formes de la littérature profane, la littérature didactique, mais même avec la fiction.

*Le caractère doctrinal.* — Ce n'est là cependant qu'un des aspects des écrits pseudo-clémentins, et, s'il est extrêmement curieux, ce n'est pas le plus important. Ces écrits sont avant tout œuvre d'enseignement et de propagande. Mais quel enseignement donnent-ils ? pour quelle doctrine leur auteur fait-il de la propagande ?

Il n'est pas sans difficulté déjà de se prononcer sur les sentiments du dernier rédacteur ; on les a du moins interprétés assez différemment. On a voulu voir en lui un Arien et même un Eunomien ; on a soutenu qu'il était bon catholique, quoiqu'il n'ait pas pu effacer tout ce que les ouvrages dont il se servait contenaient de suspect. En réalité, à quelque date qu'on le place, ce résidu est beaucoup trop considérable et beaucoup trop significatif, surtout dans les *Homélies*, qui n'ont pas été retouchées par un Rufin (1), pour qu'un parfait orthodoxe eût pu le laisser subsister.

Sans faire ici une étude détaillée, à ce point de vue, des *Homélies* et des *Reconnaissances*, nous signalerons au moins ce qui paraît le plus caractéristique. Assurément, nombre de pages ne présentent à peu près rien qui puisse répugner à un catholique. Nos deux écrits contiennent une polémique contre le paganisme, qui ne se distingue

(1) Rufin, en effet, ne cache pas que, selon son habitude, il a souvent coupé dans les *Reconnaissances* ce qui était par trop choquant. Aussi les *Reconnaissances* présentent-elles moins de singularités que les *Homélies* ; ou bien les singularités y sont estompées, voilées.



guère de celle des Apologistes que par la surabondance des détails et l'étrangeté de certains d'entre eux, quand elle est tournée contre la mythologie ou les rites ou les systèmes philosophiques ; elle paraît plus originale et plus précise, si on la compare toujours à celle des Apologistes, quand elle vise le fatalisme et l'astrologie, mais on en trouverait souvent l'équivalent dans les écrits chrétiens de la deuxième moitié du III<sup>e</sup> siècle (1). Ce qui est beaucoup plus particulier, c'est l'attitude que l'auteur prend à l'égard du judaïsme et de l'*Ancien Testament*, et sa conception du rôle du Christ.

Tout d'abord, il faut noter la fiction selon laquelle Pierre et Clément sont en relation étroite avec Jacques, et tiennent à établir l'accord de leur foi avec la sienne ; selon laquelle aussi nos écrits ne doivent être communiqués qu'à bon escient, à des fidèles dont on soit sûr, et sous la foi du serment. Les précautions recommandées indiquent que nous avons affaire à une doctrine réservée, à la doctrine d'une secte ; le rôle éminent joué par Jacques, que la secte dérive à quelque degré de cette forme primitive du christianisme que nous appelons le judéo-christianisme et dont Jacques paraît avoir été le principal représentant. Cela ne veut pas dire, certes, que l'inspiration de nos écrits doive être cherchée exclusivement, ni même principalement, dans l'hostilité contre saint Paul. Il est tout à fait faux que Simon le Magicien soit simplement, comme l'a voulu l'école de Tübingen, un masque de l'Apôtre des Gentils. Le Simon que l'auteur inconnu nous représente est ce Simon conventionnel dont on faisait volontiers au III<sup>e</sup> siècle (1) l'ancêtre de tous les

(1) La critique s'est attachée surtout à l'analyse des *Homélies* et des *Reconnaissances* avec le dessein de pénétrer le mystère de leur formation et de discerner les divers éléments qui ont pu y contribuer ; elle n'a pas entièrement négligé de rechercher les sources utilisées pour la polémique ou l'exposé des doctrines, mais n'a pas accompli la tâche. Nous aurions besoin d'une bonne édition commentée de l'un et l'autre ouvrage ; trop de détails restent inexpliqués.

hérétiques, et il lui prête manifestement des thèses très postérieures ; souvent en particulier, sans nul doute, il combat sous son nom le Marcionisme. Mais, en deux passages au moins, il n'est guère contestable que saint Paul ne soit visé et ne soit assez maltraité (1). C'est ce qui subsiste aujourd'hui de la théorie de Baur et de ses disciples.

La volonté qu'a l'auteur de rester en contact étroit avec le judaïsme se révèle par d'autres indices. Il se trouve un passage, dans le chapitre VII de la VIII<sup>e</sup> *Homélie*, où Judaïsme et Christianisme semblent presque mis sur le même rang. L'auteur vient de développer une de ses théories les plus périlleuses, selon laquelle l'*Écriture* contient un mélange de vérités, et de faussetés (ψευδῆ), voulues par Dieu en vue d'un certain dessein. Il aboutit à une conclusion assez embrouillée, ainsi que le sont nombre de ses exposés, soit qu'il faille en accuser les remanieurs, soit que, comme il est probable en bien des cas, la faute en soit à lui-même et à la confusion qui régnait en son esprit : « Pour cette cause, Jésus est voilé du côté des Hébreux qui ont reçu pour maître Moïse ; du côté de ceux qui ont cru à Jésus, c'est Moïse qui est caché. Car, comme la doctrine de l'un et de l'autre est une, Dieu accepte celui qui croit à l'un d'eux. Mais on

(1) Au livre I<sup>er</sup> des *Reconnaisances*, l'auteur raconte comment les Apôtres, après leurs premières prédications, ont été conduits devant Caïphe. Gamaliel les défend (LXV), mais un juif exalté (*homo inimicus*) frappe Jacques et le précipite du haut des degrés. Cet ennemi est, sans aucun doute, saint Paul ; car au chapitre suivant, il est dit qu'il part pour Damas (LXX) avec une mission de Caïphe. Rufin a laissé subsister l'épisode, parce qu'il se rattache de cette manière au récit des *Actes des Apôtres* (XXII, 5). Dans les *Homélies*, au livre XVII (ch. XIII-XIV), Simon soutient contre Pierre qu'une vision peut-être plus instructive que ne l'a été l'enseignement écouté directement de la bouche de Jésus, et Pierre proteste, au contraire, que « celui qui croit à une vision, à une apparition, ou à un songe, est dans une situation périlleuse ; car il ignore à qui il croit ». Que Paul soit ou non visé directement, l'autorité de la vision qui lui est échue au chemin de Damas est atteinte.

croît à un maître pour faire ce qui est dit par Dieu. Qu'il en soit ainsi, c'est le Seigneur lui-même qui nous le dit : « Je te confesse, Père du ciel et de la terre, que tu as caché cela aux sages et aux anciens, et que tu l'as révélé aux enfants à la mamelle. » (Mathieu, XII, 25). Dieu a donc caché aux uns le maître, parce qu'ils savaient déjà ce qu'ils devaient faire, et l'a révélé aux autres, parce qu'ils ignoraient comment il faut se conduire. — Ainsi donc ni les Hébreux ne sont condamnés pour avoir ignoré Jésus, à cause de celui qui le leur a caché, à condition que, faisant ce que Moïse a prescrit, ils ne haïssent pas celui qu'ils ont ignoré ; ni d'autre part ceux des nations qui ont ignoré Moïse ne sont condamnés, à cause de celui qui le leur a voilé, à condition qu'eux aussi, faisant ce qui a été dit par Jésus, ne haïssent pas celui qu'ils ont ignoré. Ce n'est pas d'appeler Seigneurs ses maîtres, sans faire ce que doivent faire des esclaves, qui peut profiter à certains. Car c'est pour cela que Jésus a dit à l'un de nous qui l'appelait trop souvent Seigneur, mais ne faisait rien de ce qu'il avait lui-même ordonné : « Pourquoi me dis-tu, Seigneur, Seigneur, et ne fais-tu pas ce que je dis ? » (*ibid.* VII, 21). Non, ce n'est pas dire, c'est faire qui profite. De toutes façons donc, il est besoin de bonnes œuvres. Si cependant quelqu'un a été jugé digne de les reconnaître tous deux, en considérant que c'est une seule doctrine qu'ils ont prêchée, cet homme-là sera compté comme riche en Dieu ; car il aura compris que l'ancien était nouveau, et le nouveau ancien. »

Ce dernier trait corrige en quelque mesure ce qui précède, s'il n'y contredit pas et n'est pas dû au remanier (1).

Seulement, ce judaïsme est un judaïsme assez particulier, un judaïsme interprété et sublimé. On en a eu la preuve déjà par ce que nous avons été amené à dire de la distinc-

(1) Hypothèse que je ne juge, d'ailleurs, nullement nécessaire. Une logique stricte n'est pas le fait de notre auteur.

tion faite par l'auteur entre deux séries de textes de l'*Ancien Testament* : textes véridiques et textes mensongers. Cette théorie est en rapport avec une doctrine plus générale, selon laquelle tout va par couples : droite, gauche ; mâle, femelle ; ce monde ci, et l'autre ; etc... C'est une sorte de gnosticisme, où apparaît peut-être une trace d'influence pythagoricienne, venue elle-même de plus loin. Dans l'état où nous possédons *Homélies* et *Reconnaisances*, elle n'apparaît qu'en certains passages, et peut parfaitement être oubliée quand on lit le reste. Même dans ces passages, elle n'est jamais étendue au point de paraître conduire au dualisme.

Partout au contraire l'unité de Dieu est strictement proclamée, et ce Dieu est celui de l'*Ancien Testament* ; il ne saurait être un Dieu *étranger*. Le prince de ce monde, le démon, ne constitue pas un principe du mal indépendant.

Mais le mode de révélation que ce Dieu a adopté pour relever la misérable humanité après ses chutes est très malaisément en harmonie avec la foi catholique. Le Révélateur porte le nom de *Vrai Prophète*, et c'est déjà une indication que la conservation de cette expression juive, pour l'appliquer même à l'auteur de la suprême révélation, au Christ. Du reste, ni l'histoire de l'humanité avant le Christ, ni la manière dont se réalise l'œuvre de celui-ci ne sauraient s'accorder non plus avec l'orthodoxie. En premier lieu, Adam tient une place beaucoup plus honorable qu'on ne s'y attend en cette histoire primitive, et il est la première apparition du *Vrai Prophète* (1). En second lieu — pour aller tout de suite à l'essentiel — le Christ n'apparaît guère que dans ce rôle de *Prophète*, ou de *maître* ; son action rédemptrice, l'œuvre de salut accomplie par lui sont à peine indiquées. Il est bien *filz de Dieu*, mais est-il Dieu lui-même ? Dans la *XVI<sup>e</sup> Homélie*, Simon objecte à Pierre, qui à plusieurs reprises a proclamé

(1) *Hom. III, xx-xxi.*

énergiquement, en vrai juif, le principe de la *monarchie* divine, les textes où l'*Ancien Testament* parle de *Dieux*, au pluriel. Pierre lui répond, entre autre choses : « Notre Seigneur n'a pas dit qu'il y eût des Dieux, en dehors de celui qui a créé le monde, et ne s'est pas davantage proclamé Dieu lui-même ; il a seulement félicité à bon droit celui qui l'avait appelé Fils du Dieu qui a tout organisé (1). » C'est Simon qui semble admettre contre Pierre la divinité de Jésus, en s'exclamant : « Alors tu ne crois pas que celui qui est issu de Dieu soit Dieu ? » Et Pierre de lui répondre : « Explique-nous comment cela est possible. Nous, nous ne pouvons pas le dire, puisque nous ne l'avons pas entendu de lui. »

Si l'on ajoute que la conception même de Dieu, le Père et le Créateur, présente plus d'un trait surprenant, soit que, dans l'*Homélie XVII*, l'auteur semble tendre au panthéisme en disant que « Dieu est comme le cœur des choses d'en haut et de celles d'en bas, un cœur qui de lui comme d'un centre fait jaillir l'énergie vitale et incorporelle, etc. (2) », soit qu'en termes beaucoup plus catégoriques, il lui attribue une *forme* (3), on voit combien la doctrine des écrits pseudo-clémentins, par quelques-uns de ses principes les plus essentiels, s'écarte de l'orthodoxie (4). Sans doute, en les rassemblant comme je viens de le faire, alors qu'ils sont dispersés et presque noyés dans deux livres, dont le second surtout, celui des *Reconnaissances*, tel que Rufin l'a émondé, se laisse lire le plus souvent sans scandale, par un lecteur peu expérimenté tout au moins, on leur donne plus de gravité qu'ils n'en ont effectivement dans le texte actuel. Ils sont cependant assez significatifs pour qu'on ne puisse pas nier que celui qui a écrit ces pages doit être sorti d'un milieu

(1) Ch. xv.

(2) Ch. ix.

(3) Même *Homélie*, ch. vii.

(4) Je laisse d'autres traits curieux, mais sans gravité, comme Pierre accompagné de sa femme etc.



ébionite, ou, s'il a écrit au III<sup>e</sup> siècle, d'un milieu imprégné encore des traditions de l'ébionisme primitif. Or il y a eu, vers le début du III<sup>e</sup> siècle, comme un renouveau du christianisme judaïsant, lorsque, au temps du pape Calliste (217-222), un certain Alcibiade, que nous fait connaître un chapitre des *Philosophumena* (1), arriva d'Apamée de Syrie à Rome avec le livre d'un prophète Elchasaï, qui, disait-il, en la troisième année du règne de Trajan (100-101), avait prêché une nouvelle pénitence accompagnée de rites assez particuliers (2). Il n'est pas invraisemblable que le roman clémentin ait quelque relation avec la prédication elchasaïte.

*Origine des Homélies et des Reconnaissances.* — Rufin a sarclé, sans doute assez vigoureusement, le texte qu'il avait en mains, et qu'il connaissait en deux rédactions différentes (3). Les textes en circulation à l'époque de Rufin n'étaient-ils pas eux-mêmes des remaniements de textes antérieurs ? Les vraisemblances, telles qu'elles découlent de ce que nous savons sur l'histoire habituelle des écrits apocryphes, autorisent à admettre, pour les apocryphes clémentins comme pour les autres, une évolution assez longue et assez compliquée. Mais elle se dérobe à nous. On a cru assez communément d'abord qu'il fallait établir un degré de filiation entre les *Homélies* et les *Reconnaissances*, et on peut faire valoir en faveur de cette opinion quelques arguments qui ne sont pas sans force. On admet plus généralement aujourd'hui, depuis l'étude de Waitz surtout, qu'il faut recourir à l'hypothèse d'une source commune. Waitz a analysé avec beaucoup de conscience l'un et l'autre ouvrage, et a fait sortir de son analyse toute une histoire de leurs origines, qui

(1) IX, 13.

(2) Cf. DUCHESNE, *Hist. de l'Église*, t. I, p. 129 et suiv.

(3) Était-ce, d'une part, les *Homélies*, de l'autre, les *Reconnaissances* ? Il se peut, tout aussi bien, qu'il y ait eu deux rédactions des *Reconnaissances* même.

peut séduire au premier abord par sa belle apparence (1). Elle risque cependant d'avoir le défaut auquel n'échappent guère les études de ce genre : c'est, après avoir reconnu, par un examen attentif, les parties composantes d'un ouvrage, de les *hypostasier*, si j'ose dire, en autant d'écrits distincts, de la combinaison desquels cet ouvrage serait issu. Tout en reconnaissant en principe comme assez vraisemblables plusieurs remaniements successifs, nous serons sages en nous abstenant d'hypothèses plus précises sur leur nature et leur date.

Si l'on pouvait être certain qu'Origène eût cité véritablement deux morceaux qui se retrouvent à peu près textuellement dans nos textes, on aurait la preuve que la source commune des *Homélies* et des *Reconnaissances* remontait au tiers du III<sup>e</sup> siècle. Malheureusement, il reste une incertitude réelle à ce sujet. L'une des citations se trouve dans la partie du *commentaire sur Saint Mathieu* qui n'a été conservée qu'en latin (*Series*, 77), et il n'est pas sûr que cette partie n'ait pas subi quelques retouches du traducteur. La plus longue et la plus significative est dans la *Philocalie* (ch. xxiii), mais l'excellent éditeur de cette anthologie se demande si elle figurait réellement dans le *Commentaire sur la Genèse*, à un extrait duquel elle se trouve jointe, et il est plutôt porté à penser qu'elle n'est qu'un rapprochement explicatif, ajouté par les deux auteurs du recueil, Basile et Grégoire (2).

(1) Waitz admet deux sources principales des écrits que nous lisons actuellement : 1<sup>o</sup> des *Actes de Pierre* (πράξεις Πέτρου), catholiques, nettement antignostiques, composés en Syrie au début du III<sup>e</sup> siècle ; 2<sup>o</sup> des *Prédications de Pierre* (κηρύγματα Πέτρου), judaïsantes, gnosticisantes aussi, composées à Césarée vers le milieu du II<sup>e</sup> siècle ; accessoirement, pour une partie de l'*Homélie IV* et du livre X des *Reconnaissances*, il admet, d'après un texte d'EUSÈBE (*H. E.*, III, 38, 5), qui n'autorise pas sans conteste cette interprétation, l'existence indépendante d'*Entretiens de Pierre et d'Apion* ; pour la discussion contre le fatalisme (*Recon.*, IX), l'utilisation d'un écrit de Bardesane.

(2) *Philocalia*, éd. ROBINSON, préface, p. L. Dans le meilleur manuscrit, celui de Venise (qui est du XI<sup>e</sup> siècle, et antérieur aux autres

Dans quelle région peut-on imaginer que fut composé l'ouvrage dont sont dérivés *Homélies* et *Reconnaisances*, si véritablement les unes et les autres dérivent d'une source commune ? On dit habituellement Rome, parce que le héros principal, Clément, est un romain. On peut penser avec autant de vraisemblance à la Syrie, où se passe toute l'action, à part la première scène.

*Écrits païens ou juifs utilisés ou remaniés par les chrétiens.* — On peut dire quelques mots, en appendice à l'étude des apocryphes, des écrits d'origine païenne ou juive que les chrétiens ont utilisés soit en les interprétant dans un sens favorable à leur doctrine, soit en y glissant des interpolations de détail, soit en leur imposant des remaniements plus profonds. Parfois même il a pu leur arriver d'en composer intégralement de nouveaux, sous une étiquette juive ou païenne. Nous en avons vu un exemple, avec certaines parties des livres Sibyllins, que nous avons examinées dans le chapitre sur la poésie.

Nous nous bornerons à des indications très sommaires ; car, le plus souvent, l'étendue des additions, la nature des remaniements, la date des unes et des autres restent très incertaines. Il suffit de donner en gros une idée de procédés qui ont été assez fréquemment mis en usage, plus souvent avec une sorte de naïveté que dans une intention strictement frauduleuse (1).

Les écrits étrangers que les chrétiens se sont ainsi plus ou moins nettement appropriés appartiennent naturellement, comme les Sibyllins, à la catégorie des écrits anonymes, ou qui portaient un nom sans grande autorité historique. Ce sont par exemple, parmi les ouvrages païens, certaines de ces collections de maximes morales, qui représentent plutôt du reste le dépôt d'une sagesse collec-

de deux siècles), « notre extrait », dit Robinson, « est en petites capitales », et il en conclut que le copiste l'a interprété comme il est dit plus haut.

(1) Pour plus de détails, voir HARNACK, *G. A. L. I*, p. 173 et suiv., et BARDENHEWER, *G. A. L. II*<sup>3</sup>, p. 698 et suiv.

tive que l'œuvre d'un individu : ainsi ces *Sentences* de Sextus, d'inspiration pythagoricienne, qui, au témoignage d'Origène (1), étaient lues communément par les chrétiens de son temps, et dont l'auteur a été plus tard identifié avec le pape Xyste ; ainsi encore ce poème gnomique faussement attribué au vieux Phocylide, dont il est bien difficile de décider si l'auteur est un juif hellénisé, un prosélyte, ou un chrétien, comme on l'a successivement proposé ; mais qui certainement en tout cas révèle un assez singulier mélange d'hellénisme et de judaïsme, et peut dater environ du 1<sup>er</sup> siècle de notre ère (2).

Les écrits *hermétiques* ont beaucoup plus d'importance pour le développement des idées religieuses. Nous en avons dit un mot déjà à propos du rapprochement institué par Reitzenstein entre le *Pasteur* d'Hermas et le *Poimandrés* ; rapprochement plus spécieux que véritablement instructif. Quelle que soit l'époque à laquelle il faille faire remonter les premiers germes de cette littérature — et cette époque peut être fort ancienne — ce n'est pas avant la fin du 11<sup>e</sup> siècle, et c'est au cours du 11<sup>e</sup> surtout, qu'ils ont pris la forme sous laquelle nous les possédons. Ils font la transition, en quelque sorte, entre le gnosticisme et le néoplatonisme ; c'est avec ce dernier qu'ils ont le plus d'affinité, et certains d'entre eux peuvent même en avoir subi l'influence. Ils devaient nécessairement, comme le Néo-platonisme, attirer l'attention des chrétiens par leur cosmologie, par leur doctrine

(1) ORIGÈNE (*C. Celse*, VIII, 30), cite celle-ci : « L'usage », dans l'alimentation, « des êtres vivants est indifférent, mais l'abstinence est plus raisonnable. » Rufin a traduit les *Sentences* en les attribuant au pape Xyste. Le texte grec a été publié d'abord partiellement, avec la version latine et la version syriaque, par GILDEMEISTER, Bonn, 1873 ; intégralement par ELTER, *Gnomica*, I, Leipzig, 1892.

(2) Étude célèbre de J. BERNAYS, dans *Gesammelte Abhandlungen*, t. I, Berlin, 1885 (partisan d'une origine juive) ; cf. HARNACK, *G. A. L.*, II, 1 (interpolations chrétiennes) ; ROSSBROICH, *Der Pseudo-Phocylides*, Münster, 1910 ; utilisation dans le II<sup>e</sup> livre des *Oracles Sybillins*, cf. *supra*.

sur l'économie divine, par un certain mysticisme. Ils offraient avec la foi des analogies apparentes ; ils procédaient au fond d'une inspiration toute différente. Mais c'est surtout au iv<sup>e</sup> siècle que l'on peut constater et étudier efficacement le rapport entre le christianisme, le néo-platonisme et l'hermétisme. Ce n'est pas sans juger ce rapport d'une manière très superficielle, ce n'est pas même sans une certaine imprudence que déjà certains apologistes du iii<sup>e</sup> siècle, qu'au iv<sup>e</sup> siècle Lactance plus qu'aucun autre, ont fait appel au témoignage du *Trismégiste* (1).

Les écrits hermétiques, quoique l'élément hellénique y soit prépondérant, proviennent aussi pour une part d'influences égyptiennes. D'une autre région de l'Orient, les chrétiens reçurent avec faveur une *apocalypse*, mise sous le nom du père de Darius, Hystaspe ; Justin l'a déjà citée, et Clément d'Alexandrie après lui (2) ; elle est ordinairement associée aux *oracles sibyllins*.

Beaucoup de ces livres apocryphes qu'a produits le judaïsme en ses derniers temps, et qui n'ont pas pénétré dans l'*Ancien Testament* comme *Daniel* ou *Tobie*, devaient avoir pour les chrétiens non pas plus d'utilité pratique en vue de l'établissement et de la défense de la doctrine, mais un plus vif attrait sentimental et imaginatif que les recueils gnomiques des païens ou leur théologie syncretiste (3). Le *livre d'Hénoch*, par exemple, composé vers

(1) Les trois travaux essentiels sont : LOUIS MÉNARD, *Hermès Trismégiste, traduction complète, précédée d'une étude sur l'origine des livres hermétiques*, Paris, 1866 ; — REITZENSTEIN, *Poimandres*, Leipzig, 1904 ; — WALTER SCOTT, *Hermetica*, 3 volumes, Oxford, 1924-1926. Les introductions et le commentaire de W. Scott sont d'un grand prix ; le texte a été établi avec un dédain de la tradition manuscrite, (d'ailleurs très altérée), qui le rend difficilement utilisable ; en sorte que, pour les morceaux que n'a pas publiés Reitzenstein, il faut encore recourir à FLUSSAS (François Foix de Candalle), *Mercurii Trimegisti Pimandras*, Burdigalæ, 1574.

(2) JUSTIN, *Apologie*, I, 20, 44 ; CLÉMENT, *Stromates*, V, 6, 42.

(3) Sur les apocryphes juifs, voir principalement SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, t. III, 4<sup>e</sup> édi-



le II<sup>e</sup> siècle avant notre ère par quelque juif qui l'écrivit en hébreu ou en araméen, fut traduit de bonne heure en grec, puis en latin, beaucoup plus tard en éthiopien. Nous avons des fragments des deux versions grecque et latine, et la version éthiopienne s'est heureusement mieux conservée (1). Déjà, dans un des écrits du *Nouveau Testament*, l'*Épître de Jude* (141-15), le témoignage d'Hénoch est invoqué. Il l'a été fort souvent aussi dans la suite. Le livre primitif a-t-il lui-même été remanié dans un sens chrétien ? Quelques traits ont pu être ajoutés, pour préciser la figure du *Fils de l'homme*, de l'*Élu*. Cela même n'est pas bien sûr, et, en tout cas, le caractère général du livre n'a pas été gravement altéré : c'est un livre juif.

Il en est à peu près de même de cette *Ascension* de Moïse, dont il reste un fragment dans un latin fort barbare, et que paraît avoir visée le verset 9 de l'*Épître de Jude*, où est mentionnée la dispute entre l'archange Saint Michel et Satan pour la possession du corps de Moïse ; il en a certainement existé un texte grec, qu'il fût original ou dérivé d'un original sémitique, et le livre peut dater du I<sup>er</sup> siècle de notre ère ou du commencement du second (2). L'*Ascension d'Isaïe* (3) se décompose en

tion ; et KAUTSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testament*, Tübingen, 1800. Voir aussi ISIDORE LÉVY, *La légende de Pythagore*, Paris, 1927 (p. 154 et suiv.).

(1) Édition Flemming et Radermacher, dans les *G. chr. Schr.*, Leipzig, 1911. Nous avons encore en grec les 32 premiers chapitres, et quelques fragments, 1/5 environ de l'ensemble. Le long morceau du début a été publié pour la première fois par BOURIANT, *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire*, IX, 1, Paris, 1892. Cf. A. LODS, *Le Livre d'Hénoch*, Paris, 1892.

(2) Édition du fragment dans le n° 10 des *Kleine Texte* de LIETZMANN, par C. CLEMEN. *L'Apocalypse de Moïse*, fort postérieure, est, au contraire, nettement chrétienne. Cf. aussi ABRAHAM, *Légendes juives apocryphes sur la vie de Moïse*, et GASTER, *Journal of the royal Asiatic Society*, 1893.

(3) Édition de CHARLES d'après l'éthiopien, le latin, le slave ; (il y a un fragment grec), Londres, 1910 ; traduction française de E. TISSERANT, Paris, 1890 ; R. BASSET, *Les apocryphes éthiopiens*, III, Paris, 1894.

deux parties principales, le *Martyre* qui est juif avec quelques interpolations chrétiennes, et la vision qui est chrétienne ; elle peut provenir d'une époque peut-être un peu plus tardive que celle de Moïse, surtout dans sa seconde partie, où Isaïe, après s'être élevé à travers les sept cieux, voit le Christ descendre par le même chemin jusqu'à la terre et au séjour des morts, puis revenir auprès de son Père (1). Les *Testaments des douze patriarches* ont été eux aussi remaniés, un peu plus profondément, par une main chrétienne ; on en possède un texte grec, qui, selon Charles, suppose un original sémitique, ainsi qu'une version arménienne et une version slave (2).

La plus intéressante des Apocalypses juives, après celle de Daniel, est celle qui porte le nom d'Esdras. On l'intitule habituellement *IV<sup>e</sup> livre d'Esdras*, en comptant comme le premier et le second deux livres canoniques de l'*Ancien Testament* (*Esdras* et *Néhémie*), comme le troisième, le *livre grec apocryphe d'Esdras*, comme le *IV<sup>e</sup>*, notre *Apocalypse*, ou plus exactement les chapitres 3-14 de cette *Apocalypse* dans la division qui est devenue habituelle, depuis l'édition principale de la Bible latine de Fust et Scheffer en 1462, mais qui n'est pas exactement conforme aux indications des manuscrits. Dans ceux-ci, deux morceaux qui forment, selon cette division, les chapitres 1 et 11, et les chapitres xv et xvi, sont placés tantôt avant, tantôt après le texte, et donnés comme un cinquième ou un deuxième livre (3). Ce sont deux addi-

(1) Les trois morceaux, *Martyre* et les deux parties de la *Vision*, ont dû être primitivement distincts, et n'ont peut-être été réunis qu'au III<sup>e</sup> ou au IV<sup>e</sup> siècle. On possède aussi un fragment, en latin, d'une *Apocalypse d'Élie* ; c'est un remaniement chrétien ; cf. DE BRUYNE, *Revue Bénédictine*, 1908 et 1925.

(2) Première édition par GRABE, Oxford, 1898 ; éd. de R.-H. CHARLES, Oxford, 1908. Deux fragments (Lévi et Nephthali) existent partie en hébreu, partie en araméen. Origène, et probablement Hippolyte, les ont connus, et l'idée que Jésus descendrait de Judas en tant que roi et de Lévi en tant que prêtre semble en provenir.

(3) Édition du *IV<sup>e</sup> livre d'Esdras*, par B. VIOLET, dans les *G. C. S.*, 1910, et suiv. L'*Apocalypse d'Esdras* présente des rapports avec celle

tions dont le caractère chrétien est généralement reconnu.

La première oppose le peuple juif, contre lequel une invective violente est dirigée, au nouveau peuple de Dieu, qui prend sa place ; Sion, mère du peuple juif est condamnée ; bientôt la nouvelle Sion recevra ses élus. Isaïe et Jérémie, par leur venue, annonceront ces jours heureux, en vue desquels Dieu réserve à ses élus douze arbres chargés de fruits, autant de sources de miel et de lait, et sept montagnes immenses pleines de roses et de lis. En attendant que ceux-ci observent les préceptes de charité, Esdras, qui a reçu sur l'Horeb les ordres du Seigneur, a été méconnu par Israël ; il se tourne vers les païens . Sion va recevoir ceux qui ont reçu le sceau au banquet du Seigneur. Esdras les a vus, en grand nombre, sur la montagne de Sion, louant et chantant Dieu, avec, en leur milieu, un jeune homme de haute taille, qui les dépassait tous, et couronnait leur tête, en grandissant sans cesse. Un ange, qu'il a interrogé, lui a révélé que ce jeune homme était le Fils de Dieu.

Nous n'avons de ce morceau qu'un texte latin, dont on ne sait pas sûrement s'il représente l'original ou une traduction du grec. La date en est très discutée ; on a proposé le II<sup>e</sup> siècle, le commencement et la fin du III<sup>e</sup> ; et même le VI<sup>e</sup>. Je crois plus vraisemblable la première de ces hypothèses (1).

Le second morceau est une description des derniers jours ; des fléaux de toutes sortes qui désoleront la terre ; des persécutions que subiront les serviteurs de Dieu. Ni le Christ n'y joue un rôle, ni aucun élément tout à fait précis de la foi chrétienne n'y apparaît clairement. Ce-

de *Baruch*. Les deux morceaux chrétiens sont traduits en allemand dans le recueil de HENNECKE ; M. LABOURT a traduit le premier en français, dans la *Revue Biblique*, 1909.

(1) M. LABOURT croit le texte latin primitif, et le date du VI<sup>e</sup> siècle (l. c.) ; c'est GUTSCHMID qui a proposé le commencement du III<sup>e</sup> siècle ; HILGENFELD, la fin ; WEINEL, le II<sup>e</sup> siècle. Cf. encore DE BRUYNE, *Revue Bénédictine*, 1921.

pendant la couleur de l'ensemble, et plus particulièrement celle de la description de la persécution, semblent plutôt chrétiennes que juives. Sur un point seulement, nous avons une certitude qui nous manque pour le morceau précédent : un fragment fourni par un papyrus d'Oxyrhynchus prouve que le texte latin est dérivé d'un texte grec (1). Mais il est très difficile de se prononcer sur le milieu où cette Apocalypse a vu le jour et sur sa date. L'Égypte préoccupe beaucoup l'auteur, mais non pas exclusivement. La mention des *Arabes*, celle de *Carmoniens* où on a voulu voir des *Carmaniens*, qui désigneraient en réalité les Parthes, a fait penser parfois à l'époque de Gallien et d'Odenath (260-268). C'est peut-être la plus naturelle entre les hypothèses qui ont été proposées, mais elle reste très incertaine.

L'*Apocalypse d'Abraham* est sans doute un écrit juif retouché, qui ne serait pas postérieur au II<sup>e</sup> siècle, si les *Reconnaisances* pseudo-clémentines le visent bien au ch. xxxii du livre I (2). Celle d'*Élie* (3) a été regardée par Origène et Épiphane comme la source de deux citations de l'*Écriture* faites par Saint Paul, l'une au verset 9 du chapitre II de l'*Épître première aux Corinthiens*, l'autre au verset 14 du chapitre V de l'*Épître aux Éphésiens*. On n'en possède qu'un fragment en latin où sont décrits les châtiments des pécheurs (4).

(1) *Oxyrh. Papyri*, t. VII, n° 1010 (= chap. xv, LVII-LXIX).

(2) On ne l'a qu'en slave ; BONWETSCH, *Die Apokalypse Abrahams*, Leipzig, 1897.

(3) DE BRUYNE, *Revue Bénédictine*, 1908.

(4) Parmi les Juifs qui ont écrit en grec au I<sup>er</sup> siècle de notre ère, Philon et Josèphe ont été fort lus par les chrétiens. Il ne semble pas que la peinture des Esséniens, dans le *Quod omnis probus liber* et dans l'*Apologia pro Judæis*, soit, comme on l'a soutenu parfois, une interpolation chrétienne, ni que le *De vita contemplativa* désigne sous le nom de *Thérapeutes* des ascètes chrétiens. Quant à Josèphe, le morceau sur Jésus (*Antiquités*, XVIII, 3, 3) a bien été retouché par un chrétien. (Je laisse de côté la question du *Josèphe slave*, reprise récemment par M. EISLER (*Revue d'Histoire des Religions*) et qui n'est pas suffisamment éclaircie).

La lecture de ces divers écrits, où le ton est imité de celui des anciens prophètes, a contribué en une certaine mesure à perpétuer dans l'Église l'esprit de l'*Ancien Testament*, et à maintenir dans la littérature chrétienne la couleur biblique, en un temps où l'influence toujours grandissante de la littérature hellénique avait besoin d'un contrepoids.

---



## CONCLUSION

Pendant le premier siècle de notre ère, les chrétiens, bien que dédaigneux de la littérature, ont été contraints, pour des besoins pratiques, d'en produire une. Évangiles, Actes, Épîtres, Apocalypse, les diverses sortes d'écrits dont est composé le *Nouveau Testament*, ont reçu les formes que devait leur imposer le milieu complexe où ils ont vu le jour ; ils ont été modelés surtout sur celles qu'offraient certaines parties de l'*Ancien Testament* ; en quelque mesure aussi sur celles de la littérature profane, classique ou populaire. La proportion qui revient à chacun de ces deux éléments diffère très notablement de l'un à l'autre de ces écrits, en sorte que l'*Apocalypse*, par exemple, peut être considérée, à ce point de vue, comme un livre presque exclusivement juif, tandis que l'influence de l'hellénisme atteint son degré le plus haut dans les *Actes des Apôtres* ; les *Évangiles* et les *Épîtres* tiennent une place intermédiaire, et, dans chacun de ces deux groupes, chacun des écrits qui le compose présente d'ailleurs ses caractères individuels. Mais une inspiration originale anime toute cette littérature, et rajeunit les formes qu'elle emprunte. C'est tout un renouvellement de l'âme humaine labourée jusqu'en son tréfonds. Une conception nouvelle de la vie apparaît ; des sentiments nouveaux se développent avec une intensité extraordinaire. L'accent que la parole de Jésus a fait entendre pour la première fois ne cessera plus d'émouvoir les cœurs. Ainsi se prépare, fût-ce pour un avenir encore lointain, un

art nouveau. Des écrits dont les auteurs n'ont pas voulu faire œuvre d'écrivains sont devenus les ferments d'une transformation infiniment plus profonde que celles qui ont seulement pour origine les variations du goût. Le plus grand siècle littéraire du christianisme, on peut le dire sans paradoxe, fut ce premier siècle où l'idée littéraire elle-même était abolie chez les chrétiens, et où tout ce qu'ils écrivirent fut original et fécond.

A partir du second siècle, le christianisme, tout à fait détaché de ses origines juives, conscient que sa destinée est de vivre dans l'empire, d'autant plus impatient de le conquérir que, si la fin du monde lui apparaît encore assez proche, il ne l'attend pas avant que cette conquête soit achevée, est en lutte ouverte avec la civilisation hellénique et romaine. Mais cette lutte même le rapproche de l'adversaire. Tous les esprits supérieurs parmi les chrétiens se rendent compte qu'il faudra pour le vaincre lui emprunter certaines de ses armes. L'idée se fait jour qu'il y a dans la culture profane des éléments indifférents, purement formels, qui sont comme le bien de tous, et dont elle ne saurait revendiquer l'usage exclusif. Les Apologistes acceptent d'autant plus aisément cette idée et la propagent avec d'autant plus d'ardeur qu'eux-mêmes ont pour la plupart subi d'abord en quelque mesure l'influence de cette culture. Une assimilation commence, qui procédera avec prudence, qui durera fort longtemps avant d'être accomplie, mais qui désormais ne connaîtra plus d'arrêt. La littérature d'imagination sera exclue, en principe ; la poésie restera suspecte comme les arts plastiques. Mais on empruntera aux Grecs leur dialectique, nécessaire pour prouver ; on leur empruntera l'éloquence, nécessaire pour émouvoir ; on aura de plus en plus le souci du style et de la composition, parce qu'on aura compris qu'en observer les règles, c'est se conformer en quelque sorte à une politesse sans laquelle on n'obtiendrait jamais l'audience des lettrés, qu'on ne désespère plus de conquérir, et qu'il faut bien d'ailleurs être capable d'égaliser, puisque c'est mainte-

nant contre eux qu'il faut combattre et que leur opposition fait l'obstacle principal à la propagande.

Ce que les Apologistes avaient entrepris, en se servant de moyens parfois médiocres, mais avec un sentiment très juste des nécessités de l'avenir, les grands docteurs de l'école d'Alexandrie, Clément et Origène, l'ont réalisé avec une science incomparablement plus étendue et une supériorité de vues non moins remarquable. Ils ont conclu l'alliance de l'Église et de l'hellénisme ; ils ont été ainsi les véritables fondateurs de la société où nous vivons encore. Quoi qu'on puisse penser de leur théologie ou de leur méthode d'exégèse, ils ont droit à la reconnaissance de tous ceux qui considèrent, sans qu'un préjugé gêne leur regard, l'évolution par laquelle l'humanité est passée des temps antiques aux temps modernes. Leur œuvre, qui devait avoir de si grandes et si durables conséquences, domine leur propre siècle. Ceux mêmes qui, à peu près en même temps qu'eux, ou après eux, suivent des voies doctrinales différentes, et qui, si on leur cherche des ancêtres au second siècle, se rattachent plutôt à Irénée qu'aux Apologistes, ne diffèrent pas d'eux sur ce point. Hippolyte ou Méthode ont travaillé à leur façon, eux aussi, au rapprochement entre le christianisme et l'hellénisme.

A la fin du III<sup>e</sup> siècle, ce rapprochement est donc accepté par tous, soit ouvertement, soit tacitement. L'Église, dont l'extension est devenue formidable, a pu résister avec avantage aux persécutions vigoureuses et savantes que certains empereurs ont dirigées contre elle, avec le dessein bien arrêté et l'espoir de l'anéantir. Son triomphe est proche, et une époque va venir où la littérature chrétienne, après s'y être patiemment préparée pendant deux siècles et demi, pourra prétendre à remplacer la littérature profane ; où les grands orateurs chrétiens, les Chrysostôme, les Basile, les Grégoire, dépasseront sans conteste les derniers représentants de l'éloquence antique, les Libanios, les Thémistios, les Himérios. Ils les dépasse-

ront ; ils seront cependant aussi leurs disciples ou leurs émules, et partageront certains de leurs défauts. Leur parole, savante autant qu'entraînante, n'aura plus le charme exquis et la fraîcheur inimitable des écrits sans art du 1<sup>er</sup> siècle. Mais c'est bien l'esprit de ces écrits qui les animera, qui leur prêterá sa force persuasive ou sa grandeur ; comme c'est le patient effort des Apologistes du 11<sup>e</sup> siècle et l'action décisive des Alexandrins qui leur auront permis d'acquérir et de metre en œuvre, avec une si pleine maîtrise, toutes les ressources de l'éloquence profane.

---





# TABLE DES MATIÈRES

## TOME II

	Pages
LIVRE I. — LES PÈRES APOSTOLIQUES.....	1-107
INTRODUCTION. — La littérature chrétienne grecque au II <sup>e</sup> siècle.....	1- 5
CHAPITRE I. — Les débuts de la littérature caté- chétiqne et canonique. Le Symbole des Apôtres. La Doctrme des Apôtres. ....	6- 21
CHAPITRE II. — Les Épîtres.....	22- 70
1. L'Épître de Barnabé.....	22- 31
2. L'Épître de Clément Romain aux Corinthiens..	31- 34
3. Les Épîtres d'Ignace de Smyrne.....	45- 62
4. L'Épître de Polycarpe.....	62- 70
CHAPITRE III. — Transformation du genre apoca- lyptique. Le Pasteur d'Hermas.....	71- 95
CHAPITRE IV. — Les débuts de l'exégèse. Papias d'Hiérapolis .....	96-101
CHAPITRE V. — Origines de l'homélie. La II <sup>e</sup> Épître de Clément.....	102-107
LIVRE II. — LES APOLOGISTES.....	109-234
INTRODUCTION. — Caractères généraux de la littérature apologétique .....	110-121
CHAPITRE I. — Les premières Apologies. Quadra- tus. Aristide.....	122-130
CHAPITRE II. — Saint Justin. Les Apologies.....	131-153
CHAPITRE III. — La controverse avec les Juifs. Un prédécesseur de Justin : Ariston de Pella. Le Dia- logue avec Tryphon. La controverse avec les hérésies : écrits perdus de Justin.....	154-170
CHAPITRE IV. — Tatien.....	171-180
CHAPITRE V. — Les Apologies perdues. Miltiade. Apollinaire d'Hiérapolis. Méliton.....	189-203
CHAPITRE VI. — Athénagore .....	196-203
CHAPITRE VII. — Théophile d'Antioche.....	204-213
CHAPITRE VIII. — Apologies apocryphes ou ano- nymes .....	214-226
Conclusion .....	227-234

LIVRE III. — LA POLÉMIQUE CONTRE LES HÉRÉSIES....	235-293
CHAPITRE I. — Les Hérésies. Le Gnosticisme....	235-259
CHAPITRE II. — La polémique contre les hérétiques. Ses origines.....	260-269
CHAPITRE III. — Saint Irénée.....	270-293
LIVRE IV. — LES ACTES DES MARTYRS AU II <sup>e</sup> SIÈCLE.	
ORIGINE DE LA POÉSIE CHRÉTIENNE.....	295-314
CHAPITRE I. — Les Actes des Martyrs.....	295-307
CHAPITRE II. — La Poésie.....	308-314
LIVRE V. — LE III <sup>e</sup> SIÈCLE.....	314-463
Introduction .....	314-325
CHAPITRE I. — Les origines de l'École d'Alexandrie. Pantène, Clément d'Alexandrie.....	326-356
CHAPITRE II. — Origène .....	357-439
CHAPITRE III. — L'École d'Alexandrie après Origène .....	440-463
LIVRE VI. — LA LITTÉRATURE CHRÉTIENNE EN PALESTINE ET EN SYRIE AU III <sup>e</sup> SIÈCLE.....	465-486
CHAPITRE I. — La Palestine. Jules Africain. Alexandre de Jérusalem. Bérylle de Bostra et l'Arabie.	465-479
CHAPITRE II. — La Syrie. Antioche.....	480-486
LIVRE VII. — LA LITTÉRATURE CHRÉTIENNE EN ASIE-MINEURE AU III <sup>e</sup> SIÈCLE.....	487-540
CHAPITRE I. — Cappadoce. Pont-Bithynie.....	487-510
CHAPITRE II. — Lycie et régions voisines .....	511-540
LIVRE VIII. — LA LITTÉRATURE CHRÉTIENNE GRECQUE EN OCCIDENT AU III <sup>e</sup> SIÈCLE.....	541-540
LIVRE IX. — LES ACTES DES MARTYRS AU III <sup>e</sup> SIÈCLE. LA POÉSIE CHRÉTIENNE AU III <sup>e</sup> SIÈCLE. LES APOCRYPHES AU II <sup>e</sup> ET AU III <sup>e</sup> SIÈCLES.....	579-665
CHAPITRE I. — Les Actes des Martyrs au III <sup>e</sup> siècle.	579-594
CHAPITRE II. — La Poésie chrétienne au III <sup>e</sup> siècle..	595-618
CHAPITRE III. — Les Apocryphes du II <sup>e</sup> et du III <sup>e</sup> siècles .....	619-665

A 16524.2  
 THEOLOGY LIBRARY  
 CLAREMONT, CALIF.











Ref.  
BR  
67  
P8  
V.2

THEOLOGY LIBRARY  
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT  
CLAREMONT, CALIFORNIA



PRINTED IN U.S.A.

23-262-002

A16524.2

**FOR REFERENCE**

NOT TO BE TAKEN FROM THE ROOM

